Hubert Jedin

# MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

I




BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE HISTORIA
Volumen 76

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de
HUBERT JEDIN

I




BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1966

HUBERT JEDIN

# MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO PRIMERO

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA IGLESIA
por HUBERT JEDIN

DE LA IGLESIA PRIMITIVA
A LOS COMIENZOS DE LA GRAN IGLESIA
por KARL BAUS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1966

Versión castellana de DANIEL RUIZ BUENO, de la obra publicada bajo la dirección de HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo I, por KARL BAUS, con una *Einleitung in die Kirchengeschichte* de HUBERT JEDIN, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1962

NIHIL OBSTAT: el censor, DR. ÁNGEL FÁBREGA, pbro.

IMPRÍMASE: Barcelona, 1.º de junio de 1965

† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona

Por mandato de Su Excia. Rvdma.

ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario



N.º REGISTRO: 2698-65

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 34.822 - 1965 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Torres Amat, 9 — Barcelona

# ÍNDICE

# ÍNDICE DE SIGLAS

AAB = «Abhandlungen der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse», Berlín 1815ss.

AAG = «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» (hasta la serie III, 26, 1940: AGG), Gotinga 1941ss.

AAH = «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse», Heidelberg 1913ss.

AAM = «Abhadlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse», Munich 1835ss.

Abel HP = F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* I-II, París 1952.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* ed. publicada bajo la dirección de E. SCHWARTZ, Berlín 1914ss.

ActaSS = BOLLANDUS, etc., *Acta Sanctorum* (Amberes, Bruselas, Tongerloo), París 1643ss, Venecia 1734ss, París 1863ss.

ACW = J. QUASTEN y J.C. PLUMPE, *Ancient Christian Writers,* Westmister/Md.-Londres 1946ss.

Aegyptus = «Aegyptus». Rivista Italiana di Egittologia e Papirologia. Milán 1920ss.

AGG = «Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen» (desde la serie III, 27, 1942: AAG), Gotinga 1843ss.

AH = «Analecta hymnica», ed. preparada por G. DREVES y C. BLUME, 55 t., Leipzig 1886-1922

AKC = «Archiv für Kulturgeschichte» (Leipzig), Munster y Colonia 1903ss.

Altaner = B. ALTANER, *Patrologie Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter,* Friburgo de Brisgovia [6]1960.

ALW = «Archiv für Liturgiewissenschaft» (antes: JLW), Ratisbona 1950ss.

AnBoll = «Analecta Bollandiana», Bruselas 1882ss.

Angelicum = «Angelicum», Roma 1924ss.

AnGr = «Analecta Gregoriana», publicación de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1930ss.

Antonianum = «Antonianum», Roma 1926ss.

AnzAW = «Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften», Viena 1864ss.

APhilHistOS = «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», Bruselas 1932ss.
APraem = «Analecta Praemonstratensia», Tongerloo 1925ss.
ARW = «Archiv für Religionswissenschaft» (Friburgo de Brisgovia, Tubinga), Leipzig 1898ss.
AST = «Analecta Sacra Tarraconensia», Barcelona 1925ss.
Ath = «L'année théologique», París 1940ss.
AttiPontAc = «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», Roma 1923ss.
AuC = F.-J. Dölger, *Antike und Christentum*, I-VI y t. complenm., Munster 1929/50
Augustiniana = «Augustiniana. Tijdschrift vor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde», Lovaina 1951ss.
BAC = «Biblioteca de Autores Cristianos», Madrid 1945ss (hasta ahora 238 t.).
Bächtold-Stäubli = H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 t., Berlín-Leipzig 1927ss.
Bardenhewer = O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 t., Friburgo de Brisgovia 1902ss; I, $^{2}$1913; II, $^{2}$1914; III, $^{2}$1923; IV, $^{1-2}$1924; V, 1932.
Bauer = W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlín $^{4}$1952, $^{5}$1957ss.
Bauerreiss = R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns*, I-V, St. Ottilien 1949/55.
Baumstark = A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.
Beck = H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.
Bedjan = *Acta martyrum et sanctorum* (en sirio), ed. preparada por P. Bedjan, 7 t., París 1890/97.
Benedictina = «Benedictina», Roma 1947ss.
Bessarione = «Bessarione», Roma 1896-1923.
BHG = *Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. socii Bollandiani, Bruselas $^{3}$1957.
BHL = *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, ed. socii Bollandiani, 2 t., Bruselas 1898-1901; suplemento a la segunda edición, ibid. 1911.
BHO = *Bibliotheca hagiographica Orientalis*, ed. preparada por P. Peeters, Bruselas 1910.
Bibl = «Biblica», Roma 1920ss.
BIFAO = *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, El Cairo 1901ss.
Bijdragen = «Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie», Nimega 1938ss.



BJ = «Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft», Leipzing 1873ss.
BJRL = «The Bulletin of the John Rylands Library», Manchester 1903ss.
BKV$^{2}$ = *Bibliothek der Kirchenväter*, ed. preparada por O. Bardenhewer, Th. Schermann (desde el t. 35: J. Zellinger) y C. Weyman, 83 t., Kempten 1911ss.
BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.
BollAC = «Bollettino di archeologia cristiana», publicado por G.B. de Rossi, Roma 1863/94.
Bréhier = L. Bréhier, *Le monde byzantin*, I-III, París 1947/50.
BThAM = «Bulletin de théologie ancienne et médiévale», Lovaina 1929ss.
Byz = «Byzantinische Zeitschrift», Leipzig-Munich 1892ss.
Byz (B) = «Byzantion», Bruselas 1924ss.
ByzNGrJb = «Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher», Atenas-Berlín 1920ss.
BZ = «Biblische Zeitschrift», Friburgo de Brisgovia 1903/29; Paderborn 1931/39, 1957ss.
BZThS = «Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge», Dusseldorf 1924/31.
CahArch = «Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen-âge», París 1945ss.
Cath = «Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie» (Paderborn), Munster 1932ss.
CathEnc = *The Catholic Encyclopedia*, obra en colaboración, dirigida por Ch. Herbermann, 15 t., Nueva York 1907/12; Ind., 1914, y Suppl., 1922.
Catholicisme = «Catholicisme, Hier - Aujourd'hui - Demain», dir. por G. Jacquemet, París 1948ss.
CChr = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio*, Turnhout-París 1953ss.
CH = «Church History», Nueva York-Chicago 1932ss.
Chalkedon = *Das Zonzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. preparada por A. Grillmeier y H. Bacht, I-III, Wurzburgo 1951/54.
ChQR = «The Church Quarterly Review», Londres 1875ss.
CHR = «The Catholic historical Review», Washington 1915ss.
CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, empezado por A. Boeckh, cont. por J. Franz, E. Curtius y A. Kirchhoff, 4 t., Berlín 1825/77.
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ed. Academia de Berlín, 1863ss.
CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871/87 Florencia).
CIP = *Clavis Patrum latinorum*, ed. dirigida por E. Dekkers, Steenbrugge $^{2}$1961.
COH = *Het christelijk Oosten en hereniging*, Nimega 1949ss.
CSCO = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, París 1903ss.
CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena 1866ss.
CSL Par = *Corpus scriptorum latinorum Paravianum* (Turín).
Dz = H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgo de Brisgovia $^{31}$1960.

DA = «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» (1937-43: «.. für Geschichte des Mittelalters» (Weimar), Colonia-Graz 1950ss (cf. NA)

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. dirigida por F. CABROL y H LECLERCQ, París 1924ss.

DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, ed. preparada por L. PIROT, cont. por A. ROBERT, París 1928ss.

DDC = *Dictionnaire de droit canonique*, ed. dirigida por R. NAZ, París 1935ss.

Delehaye OC = H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas ²1933.

Delehaye PM = H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas 1921.

Delehaye S = H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas ²1954.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, obra en colaboración, dirigida por A. BAUDRILLART, París 1912ss.

Diehl = E. DIEHL, *Inscriptiones christianae latinae veteres*, 3 t., Berlín 1925/31.

Dölger Reg = *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*. Reihe A.: Regesten. Abt. 1: Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, bearb. von F. DÖLGER.

DomSt = «Dominican Studies», Oxford 1948ss.

DOP = «Dumbarton Oaks Papers», ed. Harvard University, Cambridge/Mass. 1941ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, ed. por M. VILLER, París 1932ss.

DTHC = *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. por A. VACANT y E. MANGENOT, cont. por E. AMANN, París 1930ss.

Duchesne LP = *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, 2 t., París 1886/92.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, Roma 1949ss.

EE = «Estudios eclesiásticos», Madrid 1922/36, 1942ss.

Ehrhard = A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jh.* (TU 50-52), I-III, Leipzig 1937/52.

Elit = «Ephemerides Liturgicae», Roma 1887ss.

ÉO = «Échos d'Orient», París 1897ss (desde 1946 RÉB).

Eranos = «Eranos-Jahrbuch», Zurich 1933ss.

ÉtB = «Études Bibliques», París 1907ss.

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.

Eusebio HE = EUSEBIO, *Historia de la Igl.* (hasta 324), ed. por E. SCHWARTZ (GCS 9, 1-3) Berlín 1903/09.

Evagrio HE = EVAGRIO EL ESCOLÁSTICO, *Hist. de la Igl.* (431-549), ed. por J. BIDEZ y L. PARMENTIER, Londres 1898.

FF = *Forschungen und Fortschritte*, Berlín 1925ss.

FKDG = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, Gotinga 1953ss.



Fliche-Martin = *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publicada bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN, París 1935ss.

FlorPatr = *Florilegium Patristicum*, ed. por J. ZELLINGER y B. GEYER, Bonn 1904ss.

Gams = P. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Ratisbona 1873; *Suppl.* ibid. 1879/86.

García-Villada = Z. GARCÍA-VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, 2 t., Madrid 1929.

Gelasio HE = GELASIO, *Hist. de la Iglesia*, ed. por. G. LOESCHKE y M. HEINEMANN (GCS 28), Berlín 1918.

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897ss.

Ghellinck P = J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen-âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, I París ²1949, II-III Bruselas 1947/48.

Gn = «Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Altertumswissenschaft» (Berlín), Munich 1925ss.

Gr = «Gregorianum», Roma 1920ss.

Grumel Reg = V. GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, Kadíköi-Bucarest I/1 1932, I/2 1936, I/3 1947.

GuL = «Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik» (hasta 1947: ZAM), Wurzburgo 1947ss.

Hanssens = J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de Ritibus Orientalibus*, I-V, Roma 1930ss.

Harnack DG = A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 t., Tubinga ⁴1909s (reimpr. fotomecán. ibid. ⁵1931s).

Harnack Lit = A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 t., Leipzig 1893-1904.

Harnack Miss = A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 t., Leipzig ⁴1924.

Hauck = A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig I-IV ³⁻⁴1906/14, V ²⁻⁴1929; Berlín-Leipzig I-V ⁸1954.

HAW = *Handbuch der Altertumswissenschaft*, fund. por I. v. MÜLLER, nuev. ed. por W. OTTO, Munich 1929ss; nueva ed. 1955ss.

HDG = *Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. por M. SCHMAUS, J. GEISELMANN, A. GRILLMEIER, Friburgo de Brisgovia 1951ss.

HE = *Historia Ecclesiastica*.

Hefele-Leclercq = *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, por CH.J. HEFELE. Traducido por H. LECLERCQ, I-IX, París 1907ss.

Hennecke-Schneemelcher = *Neutestamentliche Apokryphen in dt. Übersetzung*, fund. E. HENNECKE, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tubinga ³1959ss.

Hermes = «Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie», Berlín 1866ss.

HJ = *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (Colonia 1880ss), Munich 1950ss.

HNT = *Handbuch zum Neuen Testament*, fund. por H. LIETZMANN (ed. ahora por G. BORNKAMM), 23 secciones, Tubinga 1906ss.

HO = *Handbuch der Orientalistik*, ed. por B. SPULER, Leiden 1948ss
HS = «Hispania Sacra».
HThR = «The Harvard Theological Review», Cambridge/Mass 1908ss.
HZ = «Historische Zeitschrift», Munich 1859ss.
IER = «The Irish ecclesiastical record», Dublín 1864ss.
IKZ = «Internationale Kirchliche Zeitschrift», Berna 1911ss.
Irénikon = «Irénikon», Amay-Chevetogne 1926ss
IThQ = «The Irish Theological Quarterly», Dublín 1865ss.
JA = «Journal Asiatique», París 1822ss.
JbAC = *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Munster 1958ss.
JBL = «Journal of Biblical Literature», publicada por la Society of Biblical Literature and Exegesis, Boston 1881ss.
JEH = «The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.
Jerphanion = G. DE JERPHANION, *La voix des monuments*, I-II, París 1932/38.
JLW = *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Munster 1921/41 (ahora: ALW).
JÖByzG = *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, Viena 1951ss.
JQR = «The Jewish Quarterly Review», Filadelfia 1888ss
JSOR = «Journal of the Society of oriental Research», Chicago 1917/32.
JThS = «The Journal of theological Studies», Londres 1899ss.
Jugie = M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, I-V París 1926/34.
Jungmann, MS = J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, I-II Viena 81952 (versión castellana: *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1951). Citamos esta edición.
K = C. KIRCH - L. UEDING, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Friburgo de Brisgovia 81960.
KarstG = J. KARST, *Littérature géorgienne*, París 1934.
Katholik = «Der Katholik», Maguncia 1821ss (índice gen. para 1821/89)
KIT = *Kleine Texte*, ed. por H. LIETZMANN, Berlín 1902ss.
König H = *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, ed por F. KÖNIG, I-III Viena 21956.
Kraus RE = F.X. KRAUS, *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer*, 2 t., Friburgo de Brisgovia 1882/86.
Krumbacher = K. KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, Munich 1890; segunda ed. con la colaboración de A. EHRHARD y H. GELKER, ibid. 1897.
KuD = *Kerygma und Dogma*, Gotinga 1955ss.
Künstle = K. KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I: *Prinzipienlehre - Hilfsmotive - Offenbarungstatsachen*, Friburgo de Brisgovia 1928, II: *Ikonographie der Heiligen*, ibid. 1926.
Lanzoni = F. LANZONI, *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, 2 t., Faenza 21927 (SteT 35, 1-2).
Lebreton = J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I-II París 41928.



Lietzmann = H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, Berlín I 21937 (= 31953), II-IV 1936/44 (= 21953).
LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Munster 1951ss.
LQ = *Liturgiegeschichtliche Quellen*, Munster 1918ss.
LThK2 = *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. por J. HÖFER y K. RAHNER, Friburgo de Brisgovia 21957ss.
LuM = «Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte» (Friburgo de Brisgovia) Maria Laach 1948ss.
Mai B = «Nova Patrum bibliotheca», I-VII por A. MAI, Roma 1825/57; VIII-X por J. COZZA-LUZI, ibid. 1871-1905.
Mai C = A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, 10 t., Roma 1825/38.
Mai S = A. MAI, *Spicilegium Romanum*, 10 t., Roma 1839/44.
MAMA = «Monumenta Asiae Minoris Antiqua». Pub. de la American Society for Archeological Research in Asia Minor, 7 t., Manchester 1928/56.
Manitius = M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich I 1911, II 1923, III 1931.
Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 t., Florencia, Venecia 1757/98; reimpr. y cont. ed. por L. PETIT y J.B. MARTIN, en 60 t., París 1899-1927.
MartHieron = *Martyrologium Hieronymianum*, ed. por H. QUENTIN-H. DELEHAYE (ActaSS Nov. II. 2), Bruselas 1931.
MartRom = *Maryrologium Romanum*, ed. por H. DELEHAYE, Bruselas 1940.
MD = «Maison-Dieu», París 1945ss.
MG = «Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 150», índices por O. HOLDER-EGGER y K. ZEUMER, Hannover-Berlín, Berlín 1826ss.
Secciones: MGAuctant = *Auctores antiquissimi*. MGSS = *Scriptores*.
MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 t., Roma 1946.
MiscMohlberg = *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma 1948.
Moricca = U. MORICCA, *Storia della Letteratura latina christiana*, 3 vol. en 5 tom., Turín 1924/34
MSR = *Mélanges de science religieuse*, Lille 1944ss.
MthZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.
Muratori = L.A. MURATORI, *Rerum italicarum scriptores ab anno aerae christianae 500 ad 1500*, 28 t., Milán 1723/51; cont. por TARTINI 1748/70 y N.G. MITTARELLI 1771; nueva ed. por G. CARDUCCI y V. FIORINI, Città di Castello 1900ss.
Muséon = «Le Muséon», Lovaina 1881ss.
NA = «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters», Hannover 1876ss (desde 1937: DA).
NAG = «Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» (hasta 1940: NGG), Gotinga 1941ss.

NBollAC = «Nuovo Bollettino di archeologia cristiana», Roma 1895-1923 (cont. del BollAC).
NC = «Nouvelle Clio», Revue mensuelle de la découverte historique, Bruselas 1947ss.
Nilles = N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2 t., Innsbruck $^{2}$1896ss.
NovT = Novum Testamentum, Leiden 1956ss.
NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai-Lovaina-París 1879ss.
NS = Nueva serie.
NTS = «New Testament Studies», Cambridge-Washington 1954ss.
OrChr = «Oriens Christianus» (Leipzig), Wiesbaden 1901ss.
OrChrA = «Orientalia Christiana» (Analecta), Roma (1923/34: «Orientalia Christiana»; 1935ss: «Orientalia Christiana Analecta»).
OrChrP = «Orientalia Christiana Periodica», Roma 1935ss.
OrSyr = «L'Orient Syrien», París 1956ss.
OstKSt = «Osthirchliche Studien», Wurzburgo 1951ss.
OxP = «The Oxyrhynchos Papyri», Londres 1898ss.
Pauly-Wissowa = *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, nueva reelab. por G. Wissowa y W. Kroll (con K. Mittelhaus), Stuttgart 1893ss.
PG = *Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 t., París 1857/66.
Filostorgio HE = Filostorgio, *Hist. de la Iglesia* (hasta 435), ed. por J. Bidez (GCS 2), Berlín 1913
Pitra A = J.B. Pitra, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, 8 t., París 1876/91.
Pitra S = J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 4 t., París 1852/58.
PL = *Patrologia Latina*, ed. por J.P. Migne, 217, 4 t. de índices, París 1878/90.
POR = *Patrologia orientalis*, ed. por R. Graffin y F. Nau, París 1903ss.
PrOrChr = «Le Proche-Orient chrétien», Jerusalén 1951ss.
PS = *Patrologia Syriaca*, ed. por R. Graffin, 3 t., París 1894-1926.
PSI = *Papiri greci e latini della Società Italiana*, Florencia 1912ss.
Quasten = J. Quasten, *Patrology*, Utrecht - Bruselas I 1950, II 1953, III 1960; versión española: *Patrología*, 2 t. (Madrid 1961-2). Citaremos siempre ésta.
R = M.J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Friburgo de Brisgovia $^{23}$1965.
Raby Chr = F.J.E. Raby, *A History of Christian Latin Poetry*, Oxford $^{2}$1953.
RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. por Th. Klausser, Stuttgart 1941 (1950-1962), 5 t. hasta ahora.
RAm = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.
RB = «Revue biblique», París 1892ss; nueva serie desde 1904.
RBén = «Revue bénédictine», Maredsous 1884ss.
RD = M.J. Roüet de Journel - J. Dutilleul, *Enchiridion asceticum*, Barcelona $^{6}$1965.
RÉA = «Revue des Études Anciennes», Burdeos 1899ss.



RÉB = «Revue des Études byzantines» (cont. de ÉO), París 1946ss.
RÉG = «Revue des Études Grecques», París 1888ss.
RÉL = «Revue des Études latines», París 1923ss.
Religio = «Religio» (cont. de RicRel), Roma 1925/39.
RET = «Revista Española de Teología», Madrid 1941ss.
RevÉAug = «Revue des Études Augustiniennes (cont. de «L'Année Théologique Augustinienne»), París 1955ss.
RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubinga 1909/13; $^{2}$1927-1932; $^{3}$1956ss.
RH = «Revue historique», París 1876ss.
RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
RHLR = «Revue d'histoire et de littérature religieuse», París 1896-1907.
RHEF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.
RhMus = «Rheinisches Museum für Philologie», Bonn 1833ss.
RHPhR = «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Estrasburgo 1921ss.
RHR = «Revue de l'histoire des religions», París 1880ss.
RicRel = «Ricerche Religiose», Roma 1925ss.
Righetti = M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milán I: *Introduzione generale*, $^{2}$1950, II: *L'anno liturgico*, II: *Breviario*, $^{2}$1955, III: *L'Eucaristia sacrificio e sacramento*, 1949, IV: *Sacramenti - Sacramentali*, 1953, trad. esp., 2 t. (Madrid 1955).
RivAC = «Revista di archeologia cristiana», Roma 1924ss.
RM = «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts», sección romana, Roma 1886.
ROC = «Revue de l'Orient chrétien», París 1896ss.
RPAA = «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», Roma 1923ss.
RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.
R. Qum = «Revue de Qumran», París 1958ss.
RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RThAM = «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», Lovaina 1929ss.
Rufino HE = Rufino de Aquilea, versión de la HE de Eusebio, ed. por Th. Mommsen en GCS 9, Berlín 1909.
SA = «Studia Anselmiana», Roma 1933ss.
SAB = «Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944: Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist.. Klasse», Berlín 1882ss.
Saeculum = *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Friburgo de Brisgovia 1950ss.
SAH = «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Klasse», Heidelberg 1910ss.

SAM = «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt.», Munich 1871ss.

SAW = «Sitzungsberichte der (desde 225, 1, 1947: österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien», Viena 1831ss.

SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.

SCpr = «Scriptores christiani primaevi», La Haya 1946ss.

SE = *Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen*, Brujas 1948ss.

Seeberg = R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig I-II [3]1922s, III [4]1930, IV/1 [4]1933, IV/2 [3]1920 (I-IV reimpr. Basilea 1953/54).

SO = «Symbolae Osloenses», ed. Societas Graeco-Latina, Oslo 1922ss

Sócrates HE = SÓCRATES, *Hist. de la Iglesia* (305-439), ed. por R. HUSSEY, 3 t., Oxford 1853.

SourcesChr = «Sources chrétiennes», ed. por H. DE LUBAC y J. DANIÉLOU, París 1941ss.

Sozóm. HE = Sozomenos, *Kirchengeschichte* (324-425), ed. por J. BIDEZ y G.C. HANSEN: CGS 50, Berlín 1960.

Speculum = «Speculum», A Journal of medieval studies, Cambridge/Mass. 1926ss.

SQS = *Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, Tubinga 1893ss.

StC = «Studia Catholica», Roermond 1924ss.

SteT = «Studi e Testi», Roma 1900ss.

StrP = *Stromata Patristica et Medievalia*, ed. por CHR. MOHRMANN y J. QUASTEN, Utrecht 1950ss.

StTh =«Studia Theologica», cura ordinum theologicorum Scandinavicorum edita, Lund 1948ss.

StudiBiz = «Studi Bizantini e Neoellenici», Roma 1925ss.

StudGen = «Studium Generale», Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden, Berlín-Gotinga-Heidelberg 1948ss.

Sulp. Sev. Chron. = SULPICIO SEVERO, *Chronica* (hasta 400), ed. por C. HALM (CSEL 1), Viena 1866.

TD = «Textus et Documenta», Series theologica, Roma 1932/35.

ThBI = «Theologische Blätter», Leipzig 1922s.

Theodoreto HE = TEODORETO, *Hist. de la Iglesia*, ed. por L. PARMENTIER, 2.ª ed. por F. SCHEIDWEILER GCS 44 (19), Berlín 1954.

ThLL = «Thesaurus linguae latinae», Leipzig 1900ss.

ThLZ = «Theologische Literaturzeitung», Leipzig 1878ss.

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.

ThR = «Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.

ThRv = «Theologische Revue», Munster 1902ss.

ThSt = «Theological Studies», Baltimore 1940ss.

ThW = *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. por G. KITTEL, cont. por G. FRIEDRICH, Stuttgart 1933ss.

ThZ = «Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.



Tixeront = L.J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 t., París [11]1930.

Tr = «Traditio», Nueva York 1943ss.

TSt = «Tests and Studies», ed. Armitage Robinson, Cambridge 1891ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.

TU = «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», Leipzig-Berlín 1882ss.

Tüchle = H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte Schwabens*, I-II Stuttgart 1950/54.

Ueberweg = F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín I [12]1926 por K. PRAECHTER, II [11]1928 por B. GEYER, III [12]1924 por M. FRISCHEISEN-KÖHLER y W. MOOG, IV [12]1923 por K. ÖSTERREICH, V [12]1928 por K. ÖSTERREICH.

VigChr = «Vigiliae christianae», Amsterdam 1947ss.

ViVr = «Βυζαντινὰ Χρονικά» *Vizantijskij Vremennik*, Leningrado 1894ss.

VS = «La Vie Spirituelle» (Ligugé, Juvisy), París 1869ss.

Wikenhauser E = A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia [2]1956 (vers. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona [2]1966).

Wilpert = G. WILPERT, *I Sarcofagi cristiani antichi*, 3 t., Roma 1929/36.

Zacharias Rhetor = ZACARÍAS RETÓRICO, *Historia de la Iglesia* (ca. 450-540), ed. por E.W. BROOKS: CSCO 83-84, París 1919/21; versión al. por K. AHRENS y G. KRÜGER, Leipzig 1899.

ZAM = «Zeitschrift für Aszese und Mystik» (desde 1947: GuL), (Innsbruck-Munich) Wurzburgo 1926ss.

ZDPV = «Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins», Leipzig 1878ss.

ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte», (Gotha) Stuttgart 1876ss.

ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie» (Innsbruck), Viena 1877ss.

ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss, Munster 1950ss («Zeitschrift für Missionswissenschaft», 1-17 t., ibid. 1911/27; «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18-25 t., 1928/35; «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 26-27 t., ibid. 1935/37; «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 28-33 t., ibid. 1938/41, 1947/49).

ZNW = «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900ss, Berlín 1934ss.

ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.

ZSavRGrom = «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung», Weimar 1880ss.

ZRGG = «Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte», Friburgo 1907ss.

ZThK = «Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tubinga 1891ss.

## PRÓLOGO

El *Manual de historia de la Iglesia*, cuyo primer volumen presentamos aquí, es fruto de deliberaciones y proyectos comunes a lo largo de más de seis años. El 26 de mayo de 1956, en una conversación tenida en Bonn con Oskar Köhler, de la Editorial Herder de Friburgo de Brisgovia. Theodor Klauser y el autor principal de esta obra (que suscribe este prólogo) llegamos a la conclusión de que había que poner término al aislamiento que habían sufrido los estudios de historia de la Iglesia en Alemania, por culpa del régimen nacionalsocialista y su desastre. Esos estudios debían conectarse con la ciencia internacional, y había llegado el momento de aventurarse a componer un extenso manual de historia de la Iglesia en lengua alemana. Todos estuvimos desde un principio de acuerdo en que una nueva edición o refundición del *Handbuch der Allgemeinen Kirchengeschichte* de HERGENRÖTHER no podía ya satisfacer, aun reconociéndole todos sus méritos, a las exigencias de nuestro tiempo. La quinta edición completa de la obra de Hergenröther se publicó en 1911/17, y la reelaboración, cuidada por J. P. KIRSCH, J. HOLLNSTEINER, K. EDER y L. A. VEIT (desde 1930), quedó sin terminar. Se imponía presentar una obra completamente nueva que reflejara el progreso de la investigación especial y la inteligencia más profunda que de la Iglesia tiene nuestro tiempo, y correspondiera a la vez, en toda su disposición, a las necesidades precisamente de nuestro tiempo. Nuestra obra aspiraría a poner en manos del profesor y sabio universitario un instrumento de trabajo, no menos que a ser, por su interesante exposición, un guía seguro para todos los eclesiásticos y laicos que se interesan por la historia de la Iglesia.

No podíamos medir entonces lo largo y difícil del camino que había de conducirnos a estas metas. Cierto que todos veíamos cla-

ramente que hoy nadie, individualmente, es capaz de exponer la historia íntegra de la Iglesia con la extensión proyectada. Sólo la colaboración de varios especialistas puede crear una obra que esté a la altura de las exigencias actuales. Pero nos espantaba considerar que, frecuentemente, las grandes obras históricas de colaboración son sólo una suma de trabajos especiales, sin orientación común interna, y que la excesiva dispersión de contribuciones de especialistas perjudica a la unidad de conjunto de la obra. Para obviar ese inconveniente, nos hemos esforzado en que un número reducido de especialistas se hiciera cargo de períodos y campos especiales bastante amplios; en cuatro conferencias de colaboración, que la editorial ha hecho posibles y a las que la presencia de Oskar Köhler ha dado eficacia, hemos tratado de elaborar con los especialistas un plan de conjunto y — dentro de la responsabilidad de cada autor respecto de su contribución — una orientación fundamental unitaria. Las más importantes ideas, base de ese plan de conjunto, son las siguientes: el objeto del presente manual es, ante todo y sobre todo, como el de toda obra histórica de este género, exponer de forma fidedigna los más importantes acontecimientos, hechos y personalidades de la historia de la Iglesia. Nos interesa además — y en este punto nos apartamos de la mayoría de los anteriores manuales y libros de texto de historia eclesiástica — exponer ampliamente, junto con los acontecimientos externos, las manifestaciones de la vida interna de la Iglesia, el desenvolvimiento de la doctrina y la predicación, del culto y la piedad. Nuestra exposición, finalmente, no toma por base ninguno de los esquemas corrientes, sino que se propone esclarecer, en su acción recíproca, la vida interior y el acontecer externo, para poner así de manifiesto la plenitud viva del misterio de la Iglesia. Para acercarnos a esa meta y evitar en lo posible interferencias, los colaboradores trazaron ya en 1958/59 un índice completo de capítulos y, en la última reunión en Tréveris (1960), presentaron pruebas de redacción, que mostraban cómo debían orientar y disponer lo que expusieran. En el curso del trabajo nos hemos ido dando cuenta de lo difícil que resulta unir un despliegue lo más amplio posible de los hechos con una exposición legible. Cada uno de los colaboradores ha tenido que habérselas con ese problema; hasta qué punto haya logrado resolverlo, es cosa que decidirá la crítica.



No menos problemática que la orientación interna del conjunto ha sido el modo de tratar las fuentes y la bibliografía. Si nuestro manual tenía que ser un auxiliar útil para la enseñanza universitaria, y no menos para la enseñanza religiosa en escuelas superiores y para la formación de los adultos, tenía que ofrecer una iniciación en el conocimiento de las fuentes y de la bibliografía. Ahora bien, no nos faltan bibliografías de la más varia especie. Pero ¿quién es capaz de procurarse los libros que en ellas se consignan, esparcidos como están por todo el mundo, echárselos luego al coleto y distinguir lo importante de lo baladí? Teníamos que buscar una selección de acuerdo con nuestros fines y nos pusimos de acuerdo en dos principios: había que citar las fuentes más importantes y la bibliografía antigua que siga siendo aún imprescindible; pero, en los demás casos, nos limitamos a remitir a libros y artículos novísimos, en que cabe informarse sobre más extensa bibliografía. A cada capítulo se le antepone una síntesis de fuentes y bibliografía; en las notas, de deliberada concisión, se indican fuentes y estudios sobre problemas especiales y, para tiempo más reciente, también bibliografía. En la «Introducción a la historia de la Iglesia», el autor principal de esta obra ensaya la demostración de los fundamentos metodológicos de la historia de la Iglesia como ciencia y, más extensamente de lo acostumbrado corrientemente, quiere también trazar la línea evolutiva que va desde el modo de entenderse históricamente la Iglesia a sí misma, hasta la historia de la Iglesia como ciencia. Se trata de un primer ensayo sobre cuya insuficiencia no se forja el autor ilusión alguna.

El autor de la historia de la Iglesia preconstantiniana, que comprende el presente tomo, no recibió el encargo de su tema hasta el año 1958. Aquí hemos de justificar brevemente desde su punto de vista algunas determinaciones por él tomadas en cuanto a la selección de la materia y a la extensión de los capítulos particulares. La era apostólica, a base de la historia contemporánea del Nuevo Testamento, se podía haber descrito mucho más extensamente; pero ello hubiera dilatado enormemente el tamaño previsto del presente tomo. De ahí que haya intentado el autor ofrecer en rápida exposición lo que dentro de ese período tiene importancia relevante en la historia de la Iglesia, es decir, lo que influye decisivamente en la posterior historia de la misma. Los trabajos especiales de que

dicha exposición particularmente depende, podrán verse en la selección bibliográfica que en ella se indica. En contraste con anteriores manuales y textos de historia de la Iglesia, se concede considerable espacio al desarrollo de la literatura cristiana; ésta representa un factor de tan relevante importancia en la vida interna de la Iglesia que, pasando por alto esta manifestación íntima eclesial, resultaría una deformación esencial del cuadro de conjunto. La finalidad particular de este manual condicionó finalmente la relativa extensión de los capítulos sobre el desarrollo de la primitiva liturgia cristiana, sobre la penitencia y vida de comunidad; sobre algunos de estos temas parciales, por ejemplo, la piedad bautismal o martirial y otros muchos, sólo existen frecuentemente escasos trabajos. La bibliografía más antigua, que no se cita ya en este volumen, pero que merece aún tenerse en cuenta para cuestiones especiales, puede hallarse cómodamente (hasta 1929) en la *Kirchengeschichte* I de J. P. KIRSCH (Friburgo de Brisgovia 1930), y para el siguiente decenio en K. MÜLLER - H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchengeschichte* I/1 (Tubinga 1941).

El autor de este tomo ha gozado, en su elaboración, de múltiple ayuda, que ha recibido con particular gratitud cuando se ha tratado de observaciones críticas. Éstas han procedido particularmente de los colaboradores; grata me ha sido sobre todo la del autor principal de la obra, la de mi antiguo maestro J. A. Jungmann y la de Oskar Köhler, director literario de la Editorial Herder de Friburgo y director de la revista «Saeculum». Palabra especial de alabanza merece la biblioteca de la facultad teológica de Tréveris, cuyo personal se esforzó ejemplarmente en procurarme importante bibliografía. El manual emprende su marcha cuando se está celebrando el concilio Vaticano II. Los autores se sentirían felices si su trabajo contribuyera a que la Iglesia se conozca más a fondo a sí misma y a acrecentar el amor a ella de sus hijos y aun de los que no lo son.

Bonn, fiesta de todos los santos, 1962

HUBERT JEDIN - KARL BAUS



# INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA IGLESIA

## I. OBJETO Y MÉTODO, INTRODUCCIÓN Y ACTUALIDAD

BIBLIOGRAFÍA: a) *Objeto:* J.A. MÖHLER, *Einleitung in die Kirchengeschichte: Ges. Schriften und Aufsätze,* ed. por J.J.I. Döllinger II (Ratisbona 1840) 261-290; A. EHRHARD, *Die historische Theologie und ihre Methode: Festschrift S. Merkle* (Düsseldorf 1922) 117-136; E. MÜLLER, *Die Kirchengeschichte. Die Darstellung der Lebensäusserungen der Kirche in ihrer zeitlichen Entwicklung im Aufbau der Theologie:* 3. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner 1925 (Munster 1926) 95-108; K. ADAM, *Das Problem des Geschichtlichen im Leben der Kirche:* ThQ 128 (1948) 257-300; P. SIMON, *Das Menschliche in der Kirche Christi* (Friburgo [3]1948); H. JEDIN, *Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers:* TThZ 61 (1952); J. LORTZ, *Nochmals zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers:* ibid. 317-327; H. JEDIN, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?:* «Saeculum» 5 (1954) 119-128; O. KÖHLER, *Der Gegenstand der Kirchengeschichte:* HJ 77 (1958) 254-269; G. GIERATHS, *Kirche in der Geschichte* (Essen 1959); J. WODKA, *Das Mysterium der Kirche in Kirchengeschichtlicher Sicht: Mysterium Kirche,* ed. por F. Holböck y Th. Sartory (Salzburgo 1962) 347-477 (abundante bibl.). Prot.: E. SEEBERG, *Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte* (Berlín 1924); W. KÖHLER, *Historie und Metahistorie in der KG* (Tubinga 1930); H. KARPP, *KG als theologische Disziplin:* Festschr. R. Bultmann (Stuttgart 1949) 149-167; E. BENZ, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte: HZ* 173 (1952) 1-32; J. CHAMBON, *Was ist KG?* (Gotinga 1957); P. MEINHOLD, *Weltsgeschichte - Kirchengeschichte - Heilsgeschichte:* «Saeculum» 9 (1958) 261-281 (buena síntesis bibl.); E. BENZ, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht* (Leiden-Colonia 1961); M. SCHMIDT en: RGG[3] III 1421-1433.

Sobre teología de la historia en la actualidad: J. WACH, *Die Geschichtsphilosophie des 19. Jh. und die Theologie der Geschichte:* HZ 142 (1930) 1-15; J. BERNHART, *Der Sinn der Geschichte* (Friburgo 1931); H. RAHNER, *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie:* StdZ 140 (1947) 408-427; K THIEME, *Gott und die Geschichte* (Friburgo 1948); H. URS V. BALTHASAR, *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln [3]1959). Trad. española (Madrid 1959); J. ENDRES, *Die Grenzen des Geschichtlichen:* DTh 30 (1952) 73-110; J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire* (París 1953); trad. española (San Sebastián 1957); A. DEMPF, *Weltordnung und Heilsgeschehen* (Einsie-

deln 1958); J. MÖLLER, *Die Frage nach der Transzendenz der Geschichte:* Festgabe J. Lortz II (Baden-Baden 1958) 567-584; O. KÖHLER, *Der Neue Äon:* «Saeculum» 12 (1961) 181-204 (discusión con nueva bibl.). Prot.: H. BUTTERFIELD, *Christianity and History* (Londres 1949); W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart $^{2}$1951); K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart $^{3}$1953); H. BERKHOF, *Christus und der Sinn der Geschichte* (Gotinga 1961); C. FABRO, *La storiografia nel pensiero cristiano: Grande Antologia filosofica* v (Milán 1954) 311-503 (con textos patrísticos y medievales en versión italiana); N. BERDIAEFF, *El sentido de la historia*, Barcelona 1936.

Eclesiología en que se tiene en cuenta el elemento histórico: H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église* (París 1953). Trad. española (Bilbao 1958); J. BEUMER, *Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff:* TThZ 56 (1956) 93-102; ST. JÁKI, *Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma 1957); K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche* (Friburgo $^{2}$1960). Trad. española (Barcelona 1963); K. RAHNER-J. RATZINGER, *Primat und Episkopat* (Friburgo 1961). Trad. cast. (Barcelona 1965). J. AUER, *Das Leibmodell und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche:* MThZ 12 (1961) 14-38; *Sentire ecclesiam*, Festschr. H. Rahner, ed. por J. DANIÉLOU y H. VORGRIMLER (Friburgo de Brisgovia 1961).

b) *Metodología:* J.G. DROYSEN, *Historik*, ed. bajo la dirección de R. Hübner (Darmstadt $^{3}$1958); CH. DE SMEDT, *Principes de la critique historique* (Lieja 1883); E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode* (Leipzig $^{6}$1914, reimpr. 1960); H. FEDER, *Lehrbuch der historischen Methode* (Ratisbona $^{3}$1924); Z. GARCÍA VILLADA, *Metodología y crítica histórica* (Barcelona 1921); L.E. HALKIN, *Critique historique* (Lieja $^{4}$1959); W. BAUER, *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tubinga $^{2}$1928, reimpr. Francfort del Meno 1961). Trad. cast. *Introducción al estudio de la historia* (Barcelona 1944). Partiendo de la historiografía, desarrollan los métodos: M. RITTER, *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft* (Friburgo 1951); K. ERSLEV, *Historische Technik* (Munich, Berlín 1928); H. NABHOLZ, *Einführung in das Studium der mittelalterlichen und der neueren Geschichte* (Zurich 1948); H. QUIRIN, *Einführung in das Studium der mittelalterlichen Geschichte* (Brunswick $^{2}$1961); L. HALPHEN, *Initiation aux études d'histoire du Moyen-Âge* (París $^{3}$1952); G. WOLF, *Einführung in das Studium der neueren Geschichte* (Berlín 1910).

La obra colectiva *L'histoire et ses méthodes*, ed. por Ch. Samaran (París 1962), expone las ideas de la escuela historicosocial francesa.

c) *Introducción:* E. GÖLLER, *Die Periodisierung der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des Mittelalters* (Friburgo 1919); K. HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Tubinga 1921); O. E. STRASSER, *Les périodes et les époques de l'histoire de l'Église:* RHPhR 30 (1950) 290-304. Síntesis de orientación sobre las divisiones generales:



J. H. J. VAN DER POT, *De Periodisering der Geschiedenis. Een overzicht der Theorien* (La Haya 1951); M. TETZ, *Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte:* ThZ 17 (1961) 413-431.

d) *Actualidad:* A. KNÖPFLER, *Wert und Bedeutung des Studiums der Kirchengeschichte* (Munich 1893); cf. H. SCHRÖRS: HJ 15 (1894) 133-145; A. M. KOENIGER, *Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte* (Munich 1910); Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París 1950). Más bibliografía infra en a) *Eclesiología.*

a) *Objeto* de la historia de la Iglesia es el crecimiento, en el tiempo y el espacio, de la institución de Cristo que lleva ese nombre. Por el hecho de recibir tal objeto de la teología y mantenerlo dentro de la fe, la historia de la Iglesia es una disciplina teológica y se distingue de una mera historia del cristianismo. Sin embargo, su punto teológico de partida, el concepto de la Iglesia, no puede entenderse de manera que la estructura de la Iglesia establecida por la dogmática pueda sentarse como esquema previo de la exposición histórica, ni demostrarse sobre ella, pues ello limitaría o impediría la comprobación historicoempírica, basada en las fuentes, de las manifestaciones de su vida; el concepto teológico de la Iglesia sólo implica su origen divino por obra de Jesucristo, el orden jerárquico y sacramental por Él establecido en sus fundamentos, la promesa de asistencia por parte del Espíritu Santo y su ordenación a la consumación escatológica, es decir, aquellos elementos sobre los que se funda su identidad esencial o continuidad a través de todos los cambios de forma en que se manifiesta. La imagen de la «nave de la Iglesia», que hace, perfecta e inmutable, su travesía por el mar de los siglos, es menos adecuada que la comparación, usada ya por VICENTE DE LERINS, del crecimiento del cuerpo humano y de la sementera, que «no afecta para nada a su propiedad ni entraña cambio alguno en su esencia» *(Commonitorium*, cap. 29). A la manera como el grano de trigo germina y brota, echa tallo y espiga, pero permanece siempre trigo, así la Iglesia realiza su esencia en un proceso histórico con formas varias, pero permanece siempre igual a sí misma. Su carácter como magnitud histórica estriba en último término en la encarnación del Logos y en la entrada de éste en la historia humana; pero, sobre todo, en que Cristo quiso que la Iglesia fuera comunidad de hombres (el pueblo de Dios) bajo

la dirección o gobierno de hombres (colegio apostólico, episcopado, primado papal) y la hizo así depender del obrar humano y, también, de la flaqueza humana. Sin embargo, no la abandonó a sí misma. Su entelequia o principio vital, que trasciende a la historia, es el Espíritu Santo que la preserva de error, crea y mantiene en ella la santidad y la puede acreditar por milagros. Su presencia y acción en la Iglesia puede, como la de la gracia en el alma individual, deducirse por efectos históricamente comprobables, mas en sí misma es objeto de fe. De la acción conjunta de este factor divino con el humano, en el tiempo y el espacio, surge la historia de la Iglesia.

Del concepto que se tenga de la Iglesia dependen la inteligencia y finalidad de la historia de la misma. Los ilustrados o racionalistas de los siglos XVII y XVIII se la imaginaban como «una construcción social natural, que existe junto a muchas otras dentro del Estado» [1]. Según ellos, «fue sin duda fundada por Dios, pero el espíritu de Dios no mora en ella»; son, antes bien, los hombres los que en ella dominan. A esta concepción antropocéntrica opuso J. A. MÖHLER [2] la suya teocéntrica y definió la historia de la Iglesia como «la serie de desenvolvimientos del principio de luz y vida comunicado por Cristo a la humanidad, para unirla de nuevo con Dios y prepararla para la bienaventuranza». Cuando el historicismo de finales del siglo XIX intentó reducir la historia de la Iglesia a historia profana y hacer del historiador eclesiástico un historiador laico, Albert Erhard introdujo la denominación de «teología histórica» [3] y definió como objeto de la historia general de la Iglesia «la indagación y exposición del curso efectivo del cristianismo en su manifestación organizada como Iglesia, a lo largo de todos los siglos de su pasado, en toda la extensión de sus elementos y en todos los aspectos de su vida» [4].

El comienzo y término de la historia de la Iglesia se apoyan en sillares teológicos. La historia de la Iglesia no comienza con la encarnación, ni con la elección y misión de los apóstoles, sino con la venida del Espíritu Santo sobre la Iglesia madre de Jerusalén la mañana de pentecostés [5]. Y terminará con el segundo advenimiento

1. E. SÄGER, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg* (Friburgo 1952) 68.
2. J. A. MÖHLER, *Ges. Schriften und Aufsätze*, ed. por J. J. I. DÖLLINGER II (Ratisbona 1840) 272.
3. R. FESTER, *Die Säkularisation der Historie:* HV 11 (1908) 441-459.
4. Festschrift S. Merkle (Dusseldorf 1922) 122
5. H ZIMMERMANN, *Über das Anfangsdatum der Kirchengeschichte:* AKG 41 (1959) 1-34.



de Cristo. Dentro de estos límites cronológicos tiene por objeto todas las manifestaciones de la vida de la Iglesia. Manifestaciones externas, como su propagación por el orbe de la tierra (misión o evangelización), su relación con religiones no cristianas y con las confesiones cristianas eclesiásticas separadas de ella (ecumenismo) y su relación con el Estado y la sociedad (política y sociología eclesiástica); manifestaciones internas, como la formación y fijación de la doctrina de la fe por obra del magisterio en lucha con la herejía y con ayuda de la ciencia teológica, anuncio de la fe por la predicación y la enseñanza, realización de su naturaleza sacramental por la celebración de la liturgia y administración de los sacramentos, preparación de esa misma realización por la cura de almas y el ejercicio de la beneficencia cristiana, elaboración de la constitución de la Iglesia como armazón y sostén para el ejercicio del magisterio y ministerio y, finalmente, irradiación del trabajo eclesiástico sobre todos los órdenes de la cultura y vida social humana.

La comparación con las definiciones que dan los historiadores protestantes de la Iglesia, comprueba lo fundamental que es el concepto que se tenga de la misma para determinar el objeto y tema de su historia. La historia de la Iglesia no puede concebirse hegelianamente como el movimiento dialéctico de una idea (F. Ch. Bauer), pues la Iglesia no es solamente idea (divina), sino también hecho (humano). Su objeto no es solamente «la Iglesia de la palabra» (W. v. Loewenich), «historia de la interpretación de la Sagrada Escritura» (G. Ebeling), «del evangelio y de su obra en el mundo» (H. Bornkamm), o la Iglesia tal como se nos presenta en el Nuevo Testamento (W. Delius); todas estas definiciones parten del concepto protestante de la Iglesia. De entre las más recientes definiciones de historiadores protestantes de la Iglesia, las que más se acercan a la nuestra son la de K. D. Schmidt: Objeto de la historia de la Iglesia sería «el Cristo que continúa su acción en el mundo, su cuerpo que es verdaderamente conducido por el Espíritu Santo y cuya historia es totalmente obra de Dios y también totalmente obra del hombre»; y la de J. Chambon: «Historia del reino de Dios sobre la tierra.» Estas definiciones aseguran desde luego el carácter de la historia de la Iglesia como ciencia de la fe, pero siguen ligadas al concepto de Iglesia que subyace a cada una

de ellas. La de Schmidt está determinada por los símbolos luteranos y la de Chambon por la idea calvinista de la Iglesia.

b) *Método.* Para cumplir su misión, la historia de la Iglesia se vale del método histórico. La aplicación de este método al objeto anteriormente definido no está ligada a limitación alguna objetiva; pero puede a veces llevar a tensiones entre la fe o los postulados teológicos que con ella se identifican y los resultados real o aparentemente seguros de la ciencia. Tales tensiones ponen al historiador de la Iglesia ante graves decisiones. Ello, sin embargo, deja intacta su limpieza científica. La historia de la Iglesia es a la vez teología y ciencia histórica en el sentido estricto de la palabra. La aplicación del método histórico se realiza en tres estadios:

1. Como cualquier otra historia, la historia de la Iglesia depende también de sus fuentes, y sólo puede afirmar o negar acerca de acontecimientos y situaciones del pasado eclesiástico lo que halla en las fuentes rectamente interpretadas. Las fuentes (monumentales, restos escritos y fuentes literarias) han de ser buscadas (heurística); ha de examinarse su autenticidad, han de editarse en textos seguros y ha de investigarse su fondo o valor históricos. El primer fin de la investigación histórica así practicada es la fijación de las fechas y hechos históricos, que forman la armazón de toda historia, sin cuyo conocimiento resulta incierto todo paso adelante, ora se trate de su enlace genético, de su puesto en la historia del espíritu o de su aprovechamiento eclesiológico, cuando no degenera en construcción sin fundamento. Sólo por la indagación y elaboración crítica de las fuentes ha alcanzado la historia de la Iglesia, desde el siglo XVI, categoría científica. En este estadio de la investigación, la historia de la Iglesia debe muchos resultados importantes a sabios que están fuera de la Iglesia y no reconocen su carácter de disciplina teológica. El punto de vista confesional es apenas perceptible.

2. Mas ya el mero enlace causal de los hechos averiguados, la indagación de los motivos que impulsan a las personas que actúan en ellos y el juicio de las individualidades eclesiásticas que de esos motivos depende, la valoración de movimientos religiosos y espirituales y de épocas enteras, todo eso va más allá de la mera constancia de los hechos y se remonta por encima de ellos a supuestos y criterios valorativos, que no pueden tomarse de la historia misma, pero que tampoco pueden serle ajenos. El reconocimiento de la libertad humana prohíbe asentar leyes históricas determinantes. La causalidad histórica ha de permanecer abierta a la intervención y cooperación de factores trascendentes, y no puede tampoco excluirse a priori la posibilidad de fenómenos extraordinarios, por ejemplo, místicos, y hasta de milagros. Los conceptos históricos que forma o toma la historia de la Iglesia para sintetizar grupos de hechos y corrientes religiosas o espirituales, se fundan por lo general, no menos que la selección misma de la materia, en juicios de valor, y éstos determinan sobre todo la aplicación de categorías como «florecimiento» y «decadencia», «abuso» y «reforma». Los criterios para juzgar personas y acontecimientos no deben tomarse de la actualidad, sino que han de ajustarse al eventual estadio de desenvolvimiento histórico de la Iglesia. Lo que no quiere decir que se relativicen el fallo y pecado de los hombres, ni se descarte la responsabilidad humana: hay culpa histórica y mérito histórico. Sin embargo, el juicio de la historia de la Iglesia no es un «proceso» sobre su pasado.

El criterio filosófico, religioso y eclesiológico del historiador se deja sentir en este segundo estadio de la exposición histórica, aun en el caso de que aquél se esfuerce por lograr la máxima objetividad e imparcialidad. La discusión de sistemas historicofilosóficos como el materialismo histórico o la concepción biológica de la historia de Spengler, o de escuelas historiográficas como la historicocultural o sociológica, no pertenece a los temas de la historia de la Iglesia. Pero es inevitable que aquélla influya no solamente en los juicios, sino también en la elección de la materia y en la forma literaria. Las formas más frecuentes en la actualidad son la biografía, la monografía y el ensayo. La biografía se propone el estudio de una personalidad importante ora en su individualidad, ora como punto de intersección de las fuerzas operantes en su tiempo. Si la biografía ha de superar la mera exposición de fechas y datos externos de la vida, ha de tener a su disposición documentos de carácter personal, como cartas y diarios. La monografía se señala a sí misma límites cronológicos, topográficos o reales y puede tratar épocas enteras, como la Iglesia antigua de Duchesne y Lietzmann, o la alta edad media de H. v. Schubert; de países particulares, como la historia eclesiástica de Alemania, de A. Hauck, la de España

por G. Villada o la de Austria de Tomeck, y hasta de diócesis; de instituciones como el papado y órdenes religiosas; acontecimientos particulares como concilios; o movimientos religiosos y espirituales, como los cátaros de Borst o el josefinismo de Maas. Junto a la monografía estrictamente científica, en la época moderna ha logrado importancia creciente el ensayo que, en la forma más concisa y literariamente más perfecta posible, aunque sin referencia a fuentes y pruebas literarias, trata de comprender el meollo de personas y hechos históricos y hacerlos accesibles a un amplio sector de lectores.

3. En su conjunto, la historia de la Iglesia sólo puede ser comprendida dentro de la historia sagrada; su sentido último sólo puede integrarse en la fe. La historia de la Iglesia es la continuación de la presencia del Logos en el mundo (por la predicación de la fe) y la realización de la comunión con Cristo por parte del pueblo de Dios del Nuevo Testamento (en el sacrificio y sacramento), realización en que cooperan a la vez ministerio y carisma. Ella nos presenta el crecimiento del «cuerpo de Cristo»: no, como imaginó la «teoría de la decadencia», como un constante deslizarse pendiente abajo del ideal de la Iglesia primitiva; pero tampoco, como soñaron los ilustrados de los siglos XVIII y XIX, como un progreso continuo. El crecimiento de la Iglesia es temporalmente impedido desde dentro o desde fuera; la Iglesia pasa por enfermedades y sufre retrocesos e impulsiones. No se presenta como la esposa sin mácula ni arruga, tal como la han soñado los espiritualistas de todos los tiempos, sino cubierta del polvo y aun del barro de los siglos, sufriendo por las deficiencias de los hombres y perseguida por sus enemigos. De ahí que la historia de la Iglesia sea teología de la cruz. Sin menoscabo de su santidad esencial, la Iglesia no es lo perfecto, sino que necesita constantemente de renovación *(Ecclesia semper reformanda)*. Aun cuando no sea sustituible en el presente eón por una Iglesia del espíritu, conserva su carácter de provisoriedad y aguarda lo perfecto. Cuando entre en la parusía, aparecerá a plena luz el camino histórico recorrido, se comprenderá el sentido último de todos los acontecimientos y se emitirán los últimos y definitivos juicios sobre méritos y culpas de los hombres. Sólo en los «novísimos» (ἔσχατα) confluirán la historia de la Iglesia, la historia profana y la historia sagrada.



c) La *división* de la historia de la Iglesia no puede partir de las categorías abstractas de la filosofía de la historia; mas tampoco puede tomar por base el plan de salvación, cuyos rasgos fundamentales nos son dados por la revelación, pero cuyas particularidades nos son desconocidas. Esa división no puede ligarse a la relación de la Iglesia con su contexto histórico, porque «la Iglesia católica no se identifica con ninguna cultura» [6]. Toda partición en períodos que quiera ajustarse a los hechos históricos y facilitar su inteligencia, ha de tener en cuenta que el crecimiento interno y externo de la Iglesia operado por el Espíritu Santo en colaboración con la libertad humana, se cumple en pugna constante con las varias culturas entre que vive y se desenvuelve la Iglesia. Su propagación por el orbe de la tierra (parábola del grano de mostaza), no menos que la penetración de la humanidad, de los mundos culturales, pueblos y organizaciones sociales (parábola de la levadura), se valen de las situaciones o datos históricos y se adaptan a ellos: la historia de la Iglesia es un término medio entre la historia profana y la historia sagrada [7].

El problema de la periodización de la historia de la Iglesia sólo se planteó cuando fueron definitivamente superados los esquemas de historia profana y sagrada de la historiografía medieval y el método de anales de los *centuriatores* y de Baronio. Relativamente tarde, por obra de Möhler, se admitió la división tripartita en edad antigua, media y moderna, que se había aclimatado desde el siglo XVII en la historia profana [8], sin que llegara nunca a imponerse exclusivamente. Hasta ahora no se ha encontrado un principio de división que convenza en todos los aspectos y sea reconocido de manera general. Si se parte de la unidad de la Iglesia y se toman como cortes que forman épocas las escisiones que siguieron a los concilios del siglo V, al cisma griego y a las herejías del siglo XVI, se descuidan procesos internos de no menor importancia, así como la propagación del cristianismo y su relación con las varias culturas. El fin del antiguo derecho canónico (R. Sohm) y la ascensión del papado a partir del siglo XI son, dentro de la historia cons-

6 *L'Église catholique ne s'identifie avec aucune culture:* Pío XII en su alocución al X Congreso internacional de historiadores, el 7-9-1955.

7. O. KÖHLER: HJ 77 (1958) 257.

8. K. HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* (Tubinga 1921) 18s

titucional de la Iglesia, cortes o fisuras muy profundas, pero dejan en la sombra todos los otros puntos de vista. La división que sirve de base a este manual intenta fijar el cuadro total en que aparece la Iglesia en el rodar de los siglos, y tiene al mismo tiempo en cuenta los factores internos y externos de su desenvolvimiento.

1. Propagación y desenvolvimiento de la Iglesia en el espacio helenisticorromano. Lo que menos cabe discutir es la unidad interna y externa de este período. Nacida en la tierra madre judía, la Iglesia se propaga, dentro del orbe cultural helenisticorromano, sobre todo el imperio romano, y, en oriente, más allá de sus fronteras. Desconocida jurídicamente y reiteradamente perseguida hasta Constantino el Grande, es a partir del siglo IV religión del imperio. La constitución metropolitana se apoya en la división imperial, los concilios ecuménicos son concejos imperiales; la primacía del obispo de Roma no atenta para nada a la amplia autonomía de los patriarcados orientales. Desde la aparición de los apologistas griegos en el siglo II, el cristianismo polemiza con la religión y cultura del oriente romano y helenizado; se vale de la filosofía griega para formular los dogmas trinitario y cristológico en los cuatro primeros concilios ecuménicos, y de formas antiguas de expresión en su culto y arte. Como consecuencia de las controversias cristológicas, las iglesias nacionales surgidas más allá de las fronteras orientales del imperio se separan de la Iglesia imperial de Bizancio, mientras sobre el suelo del imperio de occidente se constituyen reinos germanos cristianos de observancia arriana (ostrogodos y visogodos) o romana (francos). La Iglesia específicamente romana de Gregorio Magno y la invasión árabe del siglo VII marcan la línea divisoria: las florecientes iglesias del norte de África languidecen o mueren, y el occidente romanogermánico se distancia de Bizancio.

2. La Iglesia como entelequia o principio vital de la comunidad de pueblos cristianos de occidente (ca. 700-1300). Mientras la Iglesia griega se concentra en salvaguardar las antiguas tradiciones cristianas, los francos y anglosajones aceptan la fe romana católica, lo que tiene por consecuencia la germanización del cristianismo y la alianza del pontificado con el gran imperio franco del siglo VIII. Estos hechos brindan la posibilidad singular de penetrar de espíritu cristiano la comunidad de pueblos romanogermánicos, cercada por el anillo islámico, débilmente unida con Bizancio y que luego



se dilata gracias a los pueblos eslavos orientales; y la posibilidad de transmitirles la herencia de la cultura antigua (renacimiento carolingio y otónico). En el feudalismo con el que la Iglesia se encuentra, pero que ella no crea, domina la monarquía teocrática o el cesarismo occidental renovado («dominio de los laicos»), hasta que, desde la mitad del siglo XI, el pontificado renovado por la reforma gregoriana, en reiterados conflictos con el poder laico (contienda de las investiduras, los Hohenstaufen Federico I y Federico II), se erige en fuerza ordenadora dominante de occidente y se crea en la curia romana el instrumento para el gobierno centralizado de la Iglesia; pero, a la vez, se complica en medida creciente en la política y en la lucha por el poder, es decir, en el «mundo». Una piedad más individual y de tono más subjetivo va relegando a segundo término la piedad objetiva y litúrgica; la escolástica y el derecho canónico trazan un sistema de pensamiento y orden eclesiástico, si no uniforme, sí perfectamente concluso en sus rasgos principales, que se estructura o construye en las universidades. Las órdenes mendicantes aceptan la idea de la pobreza, y se consagran principalmente a la cura de almas en las ciudades. La adhesión de Rusia a Bizancio y el cisma de oriente fortalecen el aislamiento, las cruzadas dilatan el horizonte visual, la invasión mogólica hace posible la rotura temporal del cinturón islámico y los ensayos de evangelización del lejano oriente. Bonifacio VIII, en lucha con Felipe el Hermoso, formula la teoría papal, hija del momento histórico, pero sucumbe en la catástrofe de Anagni.

3. La disolución del cosmos cristiano occidental, reformas y reforma, transición a la evangelización universal (siglos XIV-XVIII). El universalismo de los dos poderes supremos palidece; los Estados nacionales de occidente están en auge. La unidad de la Iglesia está amenazada por el cisma de occidente, pero se restablece en el concilio de Constanza. La uniformidad de pensamiento se deshace por el nominalismo; el monopolio educativo de la Iglesia se pierde al aparecer la formación laica o humanismo. Dentro de la organización social feudal, la cultura burguesa y los comienzos del capitalismo plantean a la Iglesia nuevas tareas, sólo incompletamente cumplidas. La Iglesia misma, que necesita de reforma, se convierte en problema (Marsilio de Padua, Wyclif, conciliarismo). Los reformadores Lutero, Zuinglio y Calvino pretenden llevar a cabo la

«reforma» por largo tiempo inútilmente pedida, y separan totalmente del papado a Europa del norte y en parte a Centroeuropa. A la reforma protestante opone la Iglesia, desde el concilio de Trento, la reforma católica, renueva la vida religiosa y la ciencia sagrada y hasta logra en la contrarreforma recuperar terreno perdido. La evangelización de las tierras recién descubiertas de América y Asia dilata su campo de acción. Con el amortiguamiento de las luchas confesionales se inicia la secularización del espíritu europeo; el pontificado no puede imponerse frente a los Estados absolutistas. El pensamiento occidental sacude la tutela de la Iglesia (la llamada ilustración o siglo de las luces), la revolución y secularización rompen su corteza feudal.

4. La Iglesia universal en la era industrial. El desenvolvimiento de la Iglesia en los siglos XIX y XX permite distinguir tres tendencias. *a)* Desvinculación del Estado que se ha hecho paritario y laico, agudización del contraste entre el pensamiento cristiano y el moderno (neoscolástica, Sílabo) y acomodación por otra parte a los regímenes constitucionales y democráticos, activación de capas cada vez más amplias del pueblo cristiano por modernos procedimientos de influjo sobre las masas (asociaciones, prensa) e interés por la cuestión social. *b)* Intensificación de la vida religiosa por el movimiento litúrgico y el apostolado seglar y por nuevas formas de la cura de almas y vida regular. *c)* Las definiciones del concilio Vaticano I sobre el primado pontificio aseguran su posición dentro de la Iglesia, y la pérdida del poder temporal marca el compás de entrada de un fortalecimiento de la autoridad de la Iglesia en el orden moral y religioso sobre todos sus miembros y aun sobre los que no lo son. Por la misión universal que sigue a la expansión colonial de Europa en el siglo XIX y que en el XX empieza a desligarse del colonialismo y europeísmo, la Iglesia se hace universal de hecho y se ve forzada a polemizar con las otras religiones universales (budismo, hinduismo, islamismo) y con el comunismo ateo. Al mismo tiempo se abre a las aspiraciones por restablecer la unidad de todos los cristianos (movimiento ecuménico).

d) *Actualidad y valor vivo.* La historia de la Iglesia no es una tienda de antigüedades de la Iglesia misma, sino la inteligencia que ella tiene de sí y, por ende, un elemento integrante de la eclesiología.



El que estudia a la luz de la fe la génesis y crecimiento de la Iglesia penetra en su naturaleza a la vez divina y humana, la comprende tal como es y no solamente como debe ser, conoce sus leyes vitales y se sitúa a sí mismo firmemente dentro de ella; su *sentire ecclesiam* se torna *sentire cum ecclesia* a prueba de crisis. Presupuesto de este pragmatismo eclesiológico es siempre desde luego la indagación estrictamente científica y la exposición desinteresada de los hechos; si una y otra se dan, la historia de la Iglesia puede y debe sacar consecuencias para la inteligencia del momento actual y para la solución de cuestiones presentes. La historia de los concilios ilumina un concilio actual, pues éste es sólo un eslabón de una larga cadena. El que conoce la historia de los intentos de unión en siglos pasados, adquiere un punto de mira seguro y sin ilusiones ante las actuales aspiraciones ecuménicas. La historia de las órdenes religiosas no es la historia de órdenes particulares; éstas son ramas del árbol de la Iglesia, testimonios vivos del elemento carismático que en ella obra, y respuestas a las cuestiones que cada tiempo plantea. Si la historia de las misiones estudia los problemas de la adaptación y del europeísmo, contribuye en forma importante a la definición de las relaciones de la Iglesia con la cultura. La historia de la Iglesia esclarece el sentido primigenio de las instituciones y aguza nuestra mirada en orden a las reformas necesarias (por ejemplo, de carácter litúrgico).

Desde luego, «no comprenderemos la actualidad de la Iglesia en que nosotros mismos nos movemos, si no hemos comprendido primeramente el pasado cristiano entero» [9]. Sin embargo, limitar la historia de la Iglesia a o que vive o se tiene aún por vivo en la actualidad, sería entregarla a un pragmatismo que, si es imprescindible como principio pedagógico, es inaceptable como base de la investigación y exposición, pues pone en riesgo su carácter científico. No obstante, a la historia de la Iglesia llegan constantemente interrogantes de la problemática actual de la misma: por ejemplo, la controversia en torno a un concilio ecuménico o al movimiento ecuménico.

El valor de la historia de la Iglesia para la educación religiosa radica en que descubre la rica gama de posibilidades de existencia

9. J.A. MÖHLER, l. c. II 287.

cristiana, y se enfrenta con lo humano en la Iglesia, con el problema del poder, del pecado y de la deficiencia. Ahora bien, este fin sólo puede alcanzarse si la historia de la Iglesia se expone en su totalidad y no solamente en síntesis de historia sagrada o en secciones apologéticas. Como un todo, la historia de la Iglesia es su más eficaz apología; y sin ella, es difícil concebir un amor iluminado por la Iglesia visible.

El historiador eclesiástico no sólo ha de tener, como todo historiador, «corazón para la historia» (J.G. Droysen), sino que «ha de llevar consigo sentido y espíritu cristiano» [10], es decir, «necesita de la fe para dar sentido a los hechos, y se convierte entonces en intérprete de la actividad del Espíritu Santo sobre la tierra» [11]. Entonces no deja ya que la historia de la Iglesia pase, sin interés, ante sus ojos como una película, sino que se da cuenta de que está él mismo actuando en ella como su intérprete. Su relación o postura respecto a la historia de la Iglesia está definida por su puesto en la Iglesia misma; su fe no atenta a la íntima libertad en la búsqueda de la verdad, ni a la decidida voluntad de juzgar imparcialmente personas y hechos; su criterio metahistórico excluye ciertamente el relativismo histórico, pero no la auténtica historia.

## II. CIENCIAS AUXILIARES

La historia de la Iglesia se vale del mismo método y también de las mismas ciencias auxiliares que la historia profana. Tienen para ella importancia práctica la cronología, paleografía, diplomática, archivística y biblioteconomía, heráldica y, en sentido muy lato, la geografía, cartografía y estadística. Una síntesis excelente la ofrece la obra de A. v. BRANDT, *Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften* (Stuttgart $^{2}$1960) [12].

a) *Cronología:* H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, I (Hannover 1891), II (Hannover - Leipzig 1898), es el manual más amplio y extenso con una historia general del calendario,

10. J.A. MÖHLER, l. c. II 282.
11. J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen* (Munich 1935) 20.
12. En la composición de la bibliografía para este capítulo me ha ayudado el doctor Magnus Ditsche, ayudante en el Seminario de historia de la Universidad de Bonn.



en el primer tomo; es el «*grosse* Grotefend»; como auxiliar para el estudio, es suficiente en la mayoría de los casos: H. GROTEFEND, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (Hannover $^{10}$1960). Para la cronología antigua, W. KUBITSCHEK, *Grundriss der antiken Zeitrechnung* (Munich 1928) (= *Handbuch der Altertumswissenschaft* I, 7); para la *práctica*, H. LIETZMANN, *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit* (3. Aufl. durchges. von K. Aland, Berlín 1956) (= Sammlung Göschen Bd 1085). Para las cuestiones de datación en los diplomas, las secciones correspondientes en H. BRESSLAU-H.W. KLEWITZ, *Handbuch der Urkundenlehre* II, 2 ($^{2}$1931, reimpr. 1958), y A. GIRY, *Manuel de diplomatique* II (París 1894, reimpr. 1925). Amplias tablas en C. DE MAS LATRIE, *Trésor de chronologie, d'histoire et de géographie* (París 1889). A. CAPELLI, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo* (Milán 1932).

Para los fundamentos astronómicos, W.F. WISLICENUS, *Astronomische Chronologie. Ein Hilfsbuch für Historiker, Archäologen und Astronomen* (Leipzig 1895); F.K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker*, 3 tomos (Leipzig 1906/13).

Como fundador del método crítico de la cronología, es considerado D. PETAVIUS, con su obra *De doctrina temporum* (París 1627 y muchas ed. posteriores). Un ejemplo instructivo de los problemas de cronología de la edad media, lo ofrece W.E. VAN WIJK, *Le nombre d'Or. Étude de chronologie technique*, Suivie du texte de la «Massa Compoti» d'Alexandre de Villedieu. Avec traduction et commentaire (La Haya 1936).

b) *Paleografía:* Una introducción breve, pero excelente, es la paleografía latina, con buena bibliografía de orientación, B. BISCHOFF, *Paläographie*, 2, überarb. Aufl.: *Deutsche Philologie im Aufriss*, ed. por W.W. Stammler (Berlín $^{2}$1957) 379-452. Los manuales más importantes: E.M. THOMPSON, *An Introduction to Greek and Latin Paleography* (Oxford $^{2}$1912); G. BATTELLI, *Lezioni di paleografia* (Ciudad del Vaticano $^{3}$1949); H. FOERSTER, *Abriss der lateinischen Paläographie* (Berna 1949); M. PROU, *Manuel de Paléographie latine et française*, ed. por A. de Boüard (París $^{4}$1924); Z. GARCÍA VILLADA, *Paleografía española* (Madrid 1923); A. MILLARES CARLO, *Paleografía española* (Barcelona 1930); G. CENCETTI, *Lineamenti di storia della scrittura latina* (Bolonia 1954), con referencias a la historia moderna de la escritura. Resúmenes de los resultados de las recientes investigaciones de los países particulares, en la importantísima revista: «Scriptorium» (Amberes 1964ss).

Sobre la historia de la escritura, la más moderna exposición general en: J. FEVRIER, *Histoire de l'écriture* (París $^{2}$1959). Trabajos más importantes sobre períodos especiales: *Nomenclature des écritures livresques du IX$^{e}$ au XVI$^{e}$ siècle* (París 1954), particularmente B. BISCHOFF, *La Nomenclature des écritures livresques du IX$^{e}$ au XIII$^{e}$ siècle* (7-14); G.J. LIEFTINCK, *Pour une nomenclature de l'écriture livresque de la période dite gothique* (15-34); G. BATTELLI, *Nomenclature des écritures humanistiques* (35-43). J. MALLON-

R. MARICHAL-CH. PERRAT, *L'écriture latine de la capitale à la minuscule* (París 1939); B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit* I (2., durchges. Aufl. Wiesbaden 1960); W. MEYER, *Die Buchstabenverbindung der sogenannten gotischen Schrift:* AGG, Phil. hist. Kl. I, 6 (1897); A. HESSEL, *Die Entstehung der Renaissance in der Entwicklung unserer Schrift:* «Almanach der Ak. Wiss.» Viena (1932). H. FICHTENAU, *Mensch und Schrift im Mittelalter* (Viena 1946); cf., sin embargo, la reseña crítica de A.J. WALTER, *Die Schrift als Kulturobjekt:* MIÖG 57 (1949) 375-382.

Sobre la historia de la escritura en la edad media, sigue insuperada la obra clásica de W. WATTENBACH, *Das Schriftwesen im Mittelalter* (Leipzig [3]1896, reimpr. sin modificar Graz 1958); L. SANTIFALLER, *Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im MA mit besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Kanzlei* I: MIÖC ErgBd 16 (1953). *Palimpsestos:* FR. MONE, *De libris palimpsestis latinis* (Carlsruhe 1855); E. CHATELAIN, *Les palimpsestes latins* (París 1903); para los estudios recientes, es sobre todo importante la bibliografía de los trabajos: A. DOLD, *Colligere Fragmenta,* Festschr. A. Dold (Beuron 1952) LX-XX. Los escribientes y el escribir: J. DESTREZ, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècles* (París 1935); ST. HAYNAL, *L'Enseignement de l'écriture aux universités médiévales* (Budapest 1954).

Filigranas: G. PICCARD, *Wasserzeichenforschung als historische Hilfswissenschaft:* AZ 52 (1956) 62-115; C.M. BRIQUET, *Les filigranes,* 4 t. (París [2]1923); V.A. MOSIN-M. TRALJIÉ, *Filigranes des XIIIe et XIVe siècles* (Zagreb 1957).

Abreviaturas y escrituras cifradas. La obra más práctica es A. CAPELLI, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane* (Milán [5]1954), edición alemana con el título *Lexicon abbreviaturarum* (Leipzig [2]1928). Sigue siendo útil: J WALTHER, *Lexicon diplomaticum* (Ulm [2]1756). Sobre la historia de las abreviaturas: L. TRAUBE, *Nomina Sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzungen* (Munich 1907); id., *Lehre und Geschichte der Abkürzungen: Vorlesungen und Abhandlungen* I (Munich 1909); A. MENTZ, *Die Tironischen Noten, eine Geschichte der römischen Kurzschrift* (Berlín 1942); W.M. LINDSAY, *Notae Latinae* (Cambridge 1915); D. BAINS, *A Supplement to Notae Latinae* (ibid. 1936); B. BISCHOFF, *Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters* (Munich 1954, también: MIÖC 62 [1954] 1-27); A. MEISTER, *Die Anfänge der diplomatischen Geheimschrift* (Paderborn 1902); id., *Die Geheimschrift im Dienste der päpstlichen Kurie* (ibid. 1906).

Para el desarrollo de la notación musical, cf. *Paléographie musicale: Les principaux Mss. de Chant Grégorien publ. en facsim. phototyp. par les Bénédictins de Solesmes* (Solesmes 1889ss), sobre todo t. 2-3 (1891/92), con ejemplos de los siglos IX-XVII; J. WOLF, *Handbuch der Notationskunde* I (Leipzig 1913), con buen resumen histórico.

Obras con facsímiles: *Monumenta palaeographica. Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters,* hrsg. von A. Chroust, 3 Serien, I (Munich 1899/1906), II (Munich 1909/17), III (Munich 1918/39), dispuesto por regiones, con más de 500 tablas. Muy propia para fines didácticos: F. STEFFENS, *Lateinische Paläographie mit einer Darstellung der Entwicklung der lateinischen Schrift* (Tréveris [2]1929), con 125 tablas y extensas explicaciones; W. ARNDT-M. TANGL, *Schrifttafeln zur Erlernung der lateinischen Paläographie,* H. 1 und 2 (4. ed. cuidada por M. Tangl, Munich 1904/06), H. 3 hrsg. von M. Tangl (Munich [2]1907); J. KIRCHNER, *Scriptura latina libraria* (Munich 1955); F. EHRLE - P. LIEBAERT, *Specimina codicum latinorum Vaticanorum* (Bonn 1912) *(= Tabulae in usum scholarum 3).* Obras de tablas de limitación especial: E.A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores* (Oxford 1934ss) ha de comprender, en 10 partes, todos los manuscritos anteriores al año 800. Obra para los documentos antes del 800: A. BRUCKNER - R. MARICHAL, *Chartae latinae antiquiores* (Olten-Lausana 1954ss); A. BRUCKNER, *Scriptoria medii aevi Helvetica,* hasta ahora 8 fasc. (Ginebra 1936ss); E. PETZET - O. GLAUNING, *Deutsche Schrifttafeln des 9. bis 16 Jh. Handschriften der Staatsbibliothek München,* 5 Teile (Munich 1910/30); R. THOMMEN, *Schriftproben aus Basler Handschriften des 14 bis 16 Jh.* (Basilea [2]1908); G. MENTZ, *Handschriften der Reformationszeit* (Bonn 1912) *(= Tabulae in usum scholarum 5);* J. KIRCHNER, *Germanistische Handschriftenpraxis* (Munich 1950).

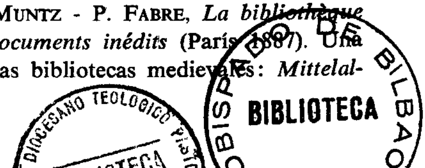
Para orientarse en la paleografía griega, que fue fundada por la obra maestra del maurino B. MONTFAUCON, *Palaeographia graeca* (París 1708): V. GARDTHAUSEN, *Griechische Paläographie,* 2 t. (Leipzig [2]1911/13); W. SCHUBARTH, *Griechische Paläographie* (Munich 1925); R. DEVREESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (París 1954); H. HUNGER, *Studien zur griech. Paläographie* (Viena 1954).

c) *Bibliotecas.* Generalidades: *Handbuch der Bibliothekswissenschaft,* begr. von F. Milkau, 2., vermehrte u. verb. Aufl. hrsg. von G. Leyh (Wiesbaden 1957ss); *Repertoire des Bibliothèques de France,* I: *Bibliothèques de Paris* (París 1950), II: *Bibliothèques de France,* I: *Bibliothèques de Paris* (París 1950), II: *Bibliothèques des Départements* (París 1950), III: *Centres et Services de Documentation* (París 1951); K. SCHOTTENLOHER, *Bücher bewegten die Welt. Eine Kulturgeschichte des Buches,* 2 t. (Stuttgart 1951/52). La revista más importante para Alemania: «Zentralblatt für Bibliothekswesen» (Leipzig 1884ss) (=ZblB).

Campos particulares: TH. BIRT. *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur* (Berlín 1882, reimpr. Aalen 1959); TH. GOTTLIEB, *Über mittelalterliche Bibliotheken* (Leipzig 1890, reimpr. Graz 1955); K. LÖFFLER, *Deutsche Klosterbibliotheken* (Bonn-Leipzig [2]1922); F. EHRLE, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis* (Roma 1890); A PELZER, *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historia* I (Ciudad del Vaticano 1947); E. MUNTZ - P. FABRE, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle d'après des documents inédits* (París 1887). Una importante empresa para la historia de las bibliotecas medievales: *Mittelal-*







*terliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz,* hrsg. von der Bayr. Akademie der Wissenschaften (1918ss). Índices de catálogos de ms: P.O. KRISTELLER, *Latin Manuscript Books before 1600. A List of the Printed Catalogues and Unpublished Inventories of Extant Collections* (Nueva York ²1960); aparecidos: Tr 6 (1948) 227-317, 9 (1953) 393-418.

d) *Diplomática.* Bibliografías y revistas: H. OESTERLEY, *Wegweiser durch die Literatur der Urkundensammlungen,* 2 t. (Berlín 1885/86); L. SANTIFALLER, *Neure Editionen mittelalterlicher Königs und Papsturkunden.* Unter Mitwirkung von Mitgliedern des Instituts für österr. Geschichtsforschung (Viena 1958) (= österr. Ak. der Wiss. Mitteilungen der Wiener Diplomata-Abt. der MGH VI), con exactas indicaciones sobre las ediciones de los documentos papales de la edad media. La revista más antigua y que se extiende a más que la diplomática: «Bibliothèque de l'École des Chartes» (París 1839ss) (= BÉCh); además: «Archiv für Urkundenforschung» 1-18 (Leipzig 1907-1944) (= AUF), que se consagra especialmente a la diplomática. Continuación con más amplia finalidad: «Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde» (Colonia-Graz 1955ss) (= ADipl).

Textos y manuales: H. BRESSLAU, *Handbuch der Unkundenlehre für Deutschland und Italien* I (Berlin ²1912), II/1 (Berlín ²1915), II/2, 2, Aufl. bearb. von H.W. Klewitz (Berlín 1931, reimpr. Berlín 1958), registros compuestos por H. Schulze (Berlín 1960); A. D. BOÜARD, *Manuel de diplomatique française et pontificale,* I: *Diplomatique générale* (París 1929), II: *L'acte privée* (París 1948).

Textos para campos especiales: O. REDLICH, *Allgemeine Einleitung zur Urkundenlehre;* W. ERBEN, *Die Kaiser- und Königsurkunden des Mittelalters* (Munich 1907) (= BELOW-MEINECKE, *Handbuch der mittelalterl. und neueren Geschichte,* I); O. REDLICH, *Die Privaturkunden des Mittelalters* (Munich 1911) (= BELOW-MEINECKE, *Handbuch,* III); R. THOMMEN, *Grundbegriffe, Kaiser- und Königsurkunden* (Leipzig-Berlín 1913) (= A. MEISTER, *Grundriss der Geschichtswissenschaft,* I); L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Papsturkunden* (Leipzig ²1913) (=MEISTER, *Grundriss Teil* II); H. STEINACKER, *Die Lehre von den nichtköniglichen Privaturkunden vornehmlich des deutschen Mittelalters* (Leipzig 1906) (= MEISTER, *Grundriss Teil* III), en 2.ª ed. sustituido por R. HEUBERGER, *Allgemeine Urkundenlehre für Deutschland und Italien* (Leipzig 1921). Para el importante campo de la diplomática bizantina: F. DÖLGER, *Byzantinische Diplomatik* (Munich 1956). Tablas: H. v. SYBEL - TH. SICKEL, *Kaiserurkunden in Abbildungen,* 11 Lieferungen (Munich 1889/91); A. BRACKMANN, *Papsturkunden* (Leipzig-Berlín 1914) (= G. SEELIGER, *Urkunden und Siegel in Nachbildungen für den akadem. Unterricht,* H. 2); J. MUÑOZ RIVERO, *Nociones de diplomática española* (Madrid 1881); A. MILLARES CARLO, *Documentos pontificios en papiro de archivos catalanes* (Madrid 1918).

Sobre historia de la diplomática: La base para la diplomática científica la creó el benedictino JEAN MABILLON en su obra *De re diplomatica libri VI* (París 1681), v. infra cap. 3 d. El método de la diplomática moderna fue



sobre todo desarrollado por investigadores alemanes y austríacos: TH. SICKEL, *Die Urkunden der Karolinger,* 2 t. (Viena 1867); J. FICKER, *Beiträge zur Urkundenlehre,* 2 t (Innsbruck 1877/78); fueron sobre todo ejemplares los trabajos de P. KEHR (v. infra).

Colecciones de registros de documentos papales: PH. JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum p. Chr. n. 1198* (Berlín 1851), 2.ª ed. por S. LOEWENFELD, F. KALTENBRUNNER, P. EWALD, 2 t. (Leipzig 1885/88, reimpr. Graz 1958): A. POTTHAST, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304,* 2 t. (Berlín 1874/75; reimpr. Graz 1957). Bajo la dirección de P. KEHR y por encargo de la Ac. de ciencias de Gotinga, se ha comenzado una refundición o reelaboración (hasta 1198); cf. su composición en L. SANTIFALLER (v. supra, en bibliografía sobre diplomática); los registros de los documentos papales de la baja edad media, en las distintas series editadas por la Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome (v. las bibliografías de los t. II-IV). Para la documentación española, cf. *Monumenta Hispaniae Vaticana* (Roma 1955ss).

Sigilografía: Manual: W. EWALD, *Siegelkunde* (Munich 1914); P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Vaticano,* 2 t. (Roma 1937/46); V. LAURENT, *Documents de sigillographie byzantine* (París 1954).

e) *Archivística.* Manuales: A. BRENNECKE, *Archivstudien. Ein Beitrag zur Theorie und Geschichte des europäischen Archivwesens,* bearb. und ergänzt von W. Leesch (Leipzig 1953); H.O. MEISSNER, *Archiv- und Aktenlehre der Neuzeit* (Leipzig ²1952); A. MAZZOLENI, *Lezioni di archivistica* (Nápoles 1954).

Revistas: «Archivum. Revue internationale des archives», publ bajo los auspicios del Conseil international des Archives (París 1951ss); «Archivalische Zeitschrift» (Stuttgart-Munich 1877ss) (= AZ).

Guías de archivos: D.H. THOMAS - L.M. CASE, *Guide to the Diplomatic Archives of Western Europe* (Filadelfia 1959); K.A. FINK, *Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung* (Roma ²1951). Como modelo de índice general de un archivo importante: L. BITTNER, *Gesamtinventar des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs,* 5 t. (Viena 1936/40).

f) *Heráldica.* Generalidades: J. SIEBMACHER, *Grosses und allgemeines Wappenbuch,* aparecido primeramente en Nuremberg 1596, desde 1854 en 8.ª ed., aún incompleta. La mejor exposición de conjunto: D L. GALBREATH, *Handbüchlein der Heraldik* (Lausana ²1948). Introducción a la heráldica: O HUPP, *Wappenkunst und Wappenkunde* (Berlín 1928); H. HUSSMANN, *Deutsche Wappenkunst* (Leipzig 1940); A. GARCÍA CARRAFFA, *Enciclopedia heráldica y genealógica hispanoamericana,* 57 t. (Madrid 1920).

Heráldica eclesiástica: BARON DU ROUVE DE PAULINS, *L'héraldique ecclésiastique* (París 1911); B.B. HEIM, *Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kirche* (Olten 1947). Las armas papales y cardenalicias, en A. CIACONIUS-OLDOIN, *Vitae et res gestae summorum pontificum et S. R. E. cardinalium,* 4 t.

(Roma 1677); D.L. GALBREATH, *A Treatise on Ecclesiastical Heraldry*, I: *Papal Heraldry* (Cambridge 1930); C. ERDMANN, *Das Wappen und die Fahne der römischen Kirche:* QFIAB 22 (1930/31) 227-255; id., *Kaiserliche und päpstlichen Fahnen im hohen Mittelalter:* ibid. 25 (1933/34) 1-48. O. KIRCHBERGER, *Die Wappen der religiösen Orden* (Viena 1895); M. GORINO, *Titoli nobiliari e ordini equestri pontifici. Contributo al nuovo diritto araldico concordatario* (Turín 1933); E. ZIMMERMANN, *Bayrische Klisterheraldik* (Munich 1931); A. WALZ, *Das Wappen des Predigerordens:* RQ 47 (1939) 111-147. Falta una síntesis del origen de la heráldica episcopal alemana; estudios parciales ejemplares: P. BRETSCHNEIDER, *Das Breslauer Bistumswappen:* «Zeitschrift des Vereins für Gesch. Schlesiens» 50 (1916) 225-256. Para Francia: J. DE MEURGEY, *Armorial de l'Église de France* (Mâcon 1938).

g) *Geografía y cartografía.* Generalidades: G. FRANZ, *Historische Kartographie, Forschung und Bibliographie* (Brema-Horn 1955) (= Veröffentlichungen der Akademie für Raumforschung und Landesplanung, Abhandlungen XXIX); H. HASSINGER, *Geographische Grundlagen der Geschichte* (Friburgo [2]1953); L. MIROT, *Manuel de géographie historique de la France* (París 1930); M. SCHMIDT, *Probleme, Aufgaben und Möglichkeiten kirchengeschichtlicher Kartographie:* Misc. hist. eccl. (Lovaina 1961) 158-166; J. PRINZ, *Eine Konfessionskarte Deutschlands als Aufgabe der kirchlichen Kartographie:* ibid. 147-157.

Atlas. Atlas históricos generales: G. DROYSEN, *Allgemeiner Historischer Handatlas* (Bielefeld-Leipzig 1886); K. v. SPRUNER - TH. MENKE, *Handatlas für die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit* (Gotha 1880); *Grosser Historischer Weltatlas,* ed. por Bayr. Schulbuchverlag (Munich 1954ss); F.W. PUTZGER, *Historischer Schulatlas* (Bielefeld-Leipzig [65]1960); G. NIESSEN, *Geschichtlicher Handatlas der deutschen Länder am Rhein: Mittel- und Niederrhein* (Bonn 1950); G. MENÉNDEZ PIDAL, *Atlas histórico español* (Madrid 1941). De historia de la Iglesia: O. WERNER, *Orbis terrarum catholicus, sive totius Ecclesiae Catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus* (Friburgo 1890); E. MCCLURE, *Historical Church Atlas* (Londres 1897); K. HEUSSI - H. MULERT, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Tubinga [3]1937); L. GRAMMATICA, *Testo e Atlante di Geografia ecclesiastica* (Bergamo 1928); K. PIEPER, *Atlas orbis christiani antiqui* (Düsseldorf 1931); C. STREIT, *Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica Sanctae Romanae Ecclesiae tum occidentalis, tum orientis, iuxta statum praesentem* (Paderborn [2]1929); B. LLORCA, *Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica* (Barcelona 1950); A. FREITAG - J.M. LORY, *Atlas du monde chrétien* (Bruselas 1959); F. VAN DER MEER - CH. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt,* ed. alemana por H. Kraft (Gütersloh 1959). De historia de las misiones: C. STREIT, *Katholischer Missionsatlas* (Steyl 1906); J. THAUREN, *Atlas der katholischen Missionsgeschichte* (Mödling, Viena 1932); J. NEUHÄUSLER, *Atlas der katholischen Missionen* (Munich 1932); *Atlas Missionum a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentium,* ed. por H. Emmerich (Ciudad del Vaticano 1958); A. FREITAG, *Die Wege des Heils. Bildatlas zur Geschichte der Weltmission* (Salzburgo 1960).



Topografía: J.G.TH. GRAESSE, *Orbis latinus, oder Verzeichnis der wichtigsten lateinischen Orts- und Ländernamen,* 3.ª ed. ref. por Benedict (Berlín 1922); E. FÖRSTEMANN, *Die deutschen Ortsnamen* (Nordhausen 1863); H. OESTERLEY, *Historisch-geographisches Wörterbuch des deutschen Mittelalters* (Gotha 1881/83); U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen-âge,* II: *Topo-Bibliographie* (Montbéliard 1894/1903); L.H. COTTINEAU, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* 2 t. (Mâcon 1935/39); *Germania Sacra, Historisch-statistische Darstellung der deutschen Bistümer, Domkapitel, Kollegiat- und Pfarrkirchen, Klöster usw.,* ed. por Kaiser-Wilhelm-Institut für deutsche Geschichte (Berlín 1929ss). Es fundamental para la baja edad media (obispados y abadías): H. HOBERG, *Taxae de communibus servitiis* (Ciudad del Vaticano 1949). La geografía eclesiástica de la Iglesia bizantina: H.C. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 148-229; R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* III/1: *Églises et monastères de Constantinople* (París 1953).

h) *Estadística.* Para la estadística histórica general de la población: E. KIRSTEN - E.W. BUCHHOLZ - W. KÖLLMANN, *Raum und Bevölkerung in der Weltgeschichte,* 2 t. (Wurzburgo [2]1956). Indicaciones sobre número de almas (por ej., en L. HERTLING, *Geschichte der katholischen Kirche* [Berlín [3]1960]); trad. cast. *Historia de la Iglesia* (Barcelona [2]1964); el número de clérigos y monjes en los obispados y monasterios se funda las más de las veces, hasta la alta edad media, en estimaciones. Sólo a partir de la baja edad media hay mejores bases en matrículas de iglesias, listas de diezmos, protocolos de visita y otras fuentes: H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Anfänge der Kirchenmatrikeln:* ZSavR-Gkan 32 (1943) 419-494; H. BÖRSTING, *Geschichte der Matrikeln von der Frühkirche bis zur Gegenwart* (Friburgo 1959). Sobre los cardenales, corte pontificia y autoridades curiales, han dado indicaciones oficiales las *Notizie per l'anno...*, que se publican desde 1716, y desde 1850/70 llevan el título de *Annuario Pontificio.* La *Gerarchia Cattolica,* que aparece desde 1872 y en 1912 se transformó en *Annuario Pontificio* oficial, da también el índice alfabético de los titulares de los obispados. Precioso material para la estadística de obispados y órdenes religiosas no explotado aún suficientemente, contienen los esquematismos de personas y cosas, que se inician por lo general en el siglo XVIII. La Congregación de Propaganda Fide publicó por vez primera en 1843 una estadística misional: *Notizia statistica delle missioni cattoliche in tutto il mondo,* reimpresa en O. MEJER, *Die Propaganda I* (Gotinga 1852) 473-562.

La primera oficina de estadística eclesiástica que trabaja con métodos científicos, la Zentralstelle für kirchliche Statistik, fue fundada en Colonia

por la conferencia episcopal de Fulda; y tomó a su cargo el *Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland*, que desde 1908 publicaba el jesuita H.A. KROSE. Sólo en fecha muy reciente han seguido el ejemplo otras naciones, como Francia, Holanda, España, etc. En la República Federal alemana trabajan actualmente dos institutos de investigación: el Instituto católico para la investigación social y cuestiones de los refugiados, en Königstein, y el Instituto pastoral-sociológico del arzobispado de Paderborn y del obispado de Essen, en Essen. Están adheridos a la Federación internacional de institutos católicos de investigación (FERES) en Friburgo (Suiza).

## III. HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA E HISTORIA CIENTÍFICA DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA: No existe todavía una exposición satisfactoria de la historiografía eclesiástica y su evolución a historia científica de la Iglesia. El genial esbozo de F. CH. BAUR, *Die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung* (Munich 1934), a los tipos principales, y en los tiempos recientes a los protestantes, sin rastrear la recíproca acción entre investigación de fuentes, exposición y enseñanza. Lo mismo hay que decir del breve resumen de P. BREZZI, *La storiografia ecclesiastica* (Nápoles 1959).

a) *Antigüedad.* El estudio de las fuentes de la antigua historia eclesiástica de G. LOESCHCKE, *Zwei kirchengeschichtliche Entwürfe* (Tubinga 1913), aunque loable, está anticuado. Una orientación sucinta, pero suficiente, con abundante bibliografía, sobre los historiadores eclesiásticos de la antigüedad, nos la ofrece B. ALTANER, *Patrologie* (hay versión española de la 5.ª ed. alemana, Madrid [5]1962), 6.ª ed. por A. Stuiber (Friburgo 1960) 206-227 (= Altaner[6]); a él nos remitimos de una vez por siempre, cuando en el texto no se hace otra indicación. Sobre la conciencia eclesiástica de los padres latinos, P. TH. CAMELOT, *Mysterium ecclesiae*, Festschr. H. Rahner (Friburgo 1961) 134-151.

Eusebio y sus continuadores: La primera edición del texto griego de la *Historia de la Iglesia*, juntamente con Sócrates, Sozómeno y Teodoreto, fue hecha por R. ÉTIENNE (París 1544); la edición crítica, por E. Schwartz-Th. Mommsen, 3 t. (Berlín 1903/09 = GCS 9), con texto griego y latino; griego sólo (Berlín [5]1952); versión alemana por PH. HAUSER (Munich 1932); griego e inglés, por H.J. LAWLOR - J.E.L. ULTEN (Londres 1952/53). R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlín 1929); más bibliografía en Altaner[6] 208ss.

Sócrates y Sozómeno: PG 67, 29-1630; Sozómeno sólo ed. por J. BIDEZ y G.C. HAUSEN (Berlín 1960) (= GCS 50); Teodoreto, ed. por L. PARMENTIER - F. SCHEIDWEILER (Berlín [2]1954) (= GCS 44); F. SCHEIDWEILER, *Die



Bedeutung der Vita Mitrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griech. Kirchenhistorikern:* ByZ 50 (1957) 74-98. La *Historia tripartita*, ed. por W. JACOB - R. HANSLIK (Viena 1952) (= CSEL 71); bibl.: Altaner[6] 215. La crónica de EUSEBIO/JERÓNIMO, ed. por R. HALM, 2 t. (Berlín 1913/26) (= GCS 24, 34); nueva ed. en un t. (Berlín 1956). Las crónicas menores, ed por TH. MOMMSEN: MGAuctant IX (Berlín 1892). Breve síntesis sobre la historiografía bizantina, que se enlaza igualmente con Eusebio, LThK VI 212 (H.G. Beck).

De entre la bibliografía, apenas resumible, sobre la visión histórica de san Agustín (Altaner[6] 388s), basta citar (sobre todo por su abundante bibliografía): A. WACHTEL, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Agustinus* (Bonn 1960); PAULO OROSIO, *Historiae adversus paganos*, ed. por C. ZANGEMEISTER (Viena 1882) (= CSEL 5); con versión inglesa por J.W. RAYMOND (Nueva York 1936); bibl. Altaner[6] 218s.

Resumen de los *Schemata* de historia profana y sagrada en VAN DER POT, *Periodisering der Geschiedenis* 37-64, 76-84; J. DANIÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif:* VigChr 2 (1948) 1-16; P.E. HÜBINGER, *Spätantike und frühes Mittelalter:* DVfLG 26 (1952) 1-48; A.D. VAN DEN BRINCKEN, *Weltaeren:* AKG 39 (1957) 133-149; B. STICKER, *Weltzeitalter und astronomische Perioden:* «Saeculum» 4 (1953) 241-249.

b) *Edad media.* No ha concluido aún la refundición de la obra fundamental de W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (aparecida en 1858) por W. LEVISON y H. LÖWE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, 4 Hefte (Weimar 1952/57) y R. HOLTZMANN, *Deutsche Kaiserzeit*, 4 Hefte (Tubinga 1948), cit. Wattenbach - Levison, Wattenbach - Holtzmann; K. JACOB, *Quellenkunde der deutschen Geschichte im Mittelalter*, 5.ª ed. refundida por Hohenleutnert, I y II (Berlín 1959/61), III por F. Weden (Berlín 1952) (Sammlung Göschen 279, 280, 284); H. GRUNDMANN, *Geschichtsschreibung im MA: Deutsche Philologie im Aufriss*, ed. por W. Stammler, III (Berlín 1957) 1273-1336; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des MA*, 3 t. (Munich 1911, 1923, 1931, reimpr. de I 1959) llega hasta finales del siglo XII; G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* II y III, en 4 partes (Francfort 1955/62), con amplios análisis; importante para la concepción histórica: *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im MA. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933-1959;* ed. por W. Lammers (Darmstadt 1961), contiene 16 ensayos aparecidos en otras partes de autores de nota (por ej., J. Spörl, H. Grundmann, H. Heimpel, J. Ratzinger y otros), y al fin el amplio estudio de O. BRUNNER, *Abendländisches Geschichtsdenken* (434-459) y una extensa bibliografía.

Para los comienzos de una historiografía eclesiástica en la edad media, es importante H. ZIMMERMANN, *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im MA und in der frühen Neuzeit* (Viena 1960) (= SAW, Phil.-hist. Kl. 235, 4). Son indispensables, para penetrar

a fondo el problema de la historiografía eclesiástica medieval, los estudios, muy numerosos, que se han hecho últimamente sobre la eclesiología medieval: J. BEUMER, *Zur Ekklesiologie der Frühscholastik* en «Scholastik» 26 (1951) 365-389; id., *Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik:* ibid. 27 (1952) 183-209; id., *Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen:* ibid. 28 (1953) 40-56; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lat. Hoheliedkommentaren des MA* (Munster 1958); sobre la historia del joaquinismo y los espirituales franciscanos: E. BENZ, *Ecclesia spiritualis* (Stuttgart 1934). Sobre el concepto de Iglesia de la baja edad media: F. MERZBACHER, *Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter:* ZSavRGkan 39 (1953) 274-361; H. JEDIN, *Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert:* Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche IV (Florencia 1955) 59-73; L. BUISSON, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Colonia 1958). M. USEROS, *«Statuta Ecclesiae» y «Sacramenta Ecclesiae» en la eclesiología de Santo Tomás* (Roma 1962)

Temas especiales: H. LÖWE, *Von Theoderich zu Karl d. Gr. Das Werden des Abendlandes im Geschichtsbild des frühen Mittelalters* (Darmstadt 1958); A.D. VAN DEN BRINCKEN, *Studien zur lateinischen Weltchronik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf 1957); J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen* (Munich 1935). Sobre la *vita* medieval: H. VOGT, *Die literarische Personenschilderung des frühen MA* (Leipzig 1934); O. KÖHLER, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12 Jh.* (Berlín 1934). P. VAN DEN BAAR, *Die kirchliche Lehre von der Translatio Imperii bis zur Mitte des 13, Jh.* (Roma 1955); W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im MA und der frühen MA:* StudGen 12 (1959) 497-511.

c) *Humanismo, reforma y comienzos de la historia científica de la Iglesia.* La influencia del humanismo sobre la conciencia histórica de la Iglesia necesita aún un estudio a fondo. Deben citarse aún las exposiciones capitales de la nueva historiografía: E. FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie* (Munich - Berlín 1911), trad. española (Buenos Aires 1953); H. V. SRBIK, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* 2 t. (Munich - Salzburgo 1950); como historia del espíritu: F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus,* 2 t. (Munich [3]1959); W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Leipzig [2]1921). Para nuestro tema, hay que tener también en cuenta el estudio de fuentes: G. WOLF, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte,* 2 t. (Gotha 1951/22); F. SCHNABEL, *Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit* I: *Das Zeitalter der Reformation* (Leipzig 1931); excelente resumen bibl. que abarca a toda Europa, en: E. HASSINGER, *Das Werden des neuzeitlichen Europa* (Brunswick 1959) 401-486. Sobre la génesis de la nueva concepción histórica, A. KLEMPF,



*Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16 und 17. Jh.* (Gotinga 1960), se remonta hasta la edad media, cf. O. KÖHLER, «Saeculum» 12 (1961) 191; W. KAEGI, *Chronica mundi. Grundformen der Geschichtsschreibung seit den MA* (Einsiedeln 1954).

La única exposición de conjunto de la historiografía de esta época: E. MENKE-CLÜCKERT, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation* (Leipzig 1912), no basta para el desarrollo de lado católico; sobre la posición de los reformadores ante la historia eclesiástica: W. KÖHLER, *Luther und die Kirchengeschichte* I (Erlangen 1900); H.W. MÜLLER-KRUMWIEDE, *Glauben und Geschichte in der Theologie Luthers* (Gotinga 1953); H. BERGER, Calvins *Geschichtsauffassung* (Zurich 1955); K. RÄBER, *Studien zur Geschichtsbibel Sebastian Francks* (Basilea 1952). Sobre la separación de historia sagrada y profana en Melanchthon: P. MEINHOLD, *Philipp Melanchthon* (Berlín 1960) 90ss. P. POLMAN, *L'élément historique dans la Controverse réligieuse du XVI[e] siècle* (Gembloux 1932) ha estudiado el efecto de la controversia teológica en el desarrollo de la historia eclesiástica como ciencia. Sobre la génesis de las grandes publicaciones de fuentes y su crítica: H. QUENTIN, *J.-D. Mansi et les grandes collections conciliaires* (París 1900), cf LThK VI 534ss; P. POETERS, *L'œuvre des Bollandistes* (Bruselas [2]1961); E. MARTÈNE, *Histoire de la Congrégation de St. Maur,* editado por G. Charvin, 9 t. (Ligugé 1928/43); E. DE BROGLIE, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins,* 2 t. (París 1891); H. LECLERCQ, *J. Mabillon,* 2 t. (París 1953/57), cf. M.D. KNOWLES: JEH 10 (1959) 153-173. J. DE GHELLINCK, *L'édition de St. Augustin par les Mauristes:* NRTh 57 (1930) 746-774. Buenos estudios especiales: A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochlaeus,* 3 t. (Munster 1943); B.A. VERMASEREN, *De cath. Nederlandsche Geschiedsschrijving in de 16[e] en 17[e] eeuw* (Maastricht 1941); H. BORAK, *Theologia historiae in doctrina S. Laurentii a Brindisi:* «Laurentiana» I (Roma 1960) 31-97.

d) *Ilustración y enseñanza de la historia de la Iglesia:* K. VÖLKER, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung* (Tubinga 1921); E.C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen* (Friburgo 1927), fundamental para la introducción de la enseñanza de la historia de la Iglesia; J. ENGEL, *Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft:* HZ 189 (1959) 223-378; K. ZINKE, *Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungzeitalters im deutschen Sprachgebiet* (Bernau 1933). A. WALZ, *Studi storiografici* (Roma 1940) 40-72, sobre la introducción de la historia eclesiástica como asignatura en las universidades romanas en los siglos XVIII y XIX; A. PÉREZ GOYENA, *Los orígenes del estudio de la Historia eclesiástica en España:* RF 79 (1927). Para Alemania, son instructivas las historias de las facultades: S. MERKLE, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Wurzburgo bis zum Jahre 1879: Festschrift zum 350 jährigen Bestehen der Universität*

*Würzburg* (Berlín 1932) 146-214; E. SÄGER, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19 Jh.* (Friburgo 1952); E. HEGEL, *Die Professoren der Kirchengeschichte am Studium theologicum Trevirense:* Vorlesungsverzeichnis der Theol. Fakultät SS 1953; H. JEDIN, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in der Kath. Theol. Fakultät Bonn 1823-1929:* AHVNrh 155/56 (1954) 411-453; A.PH. BRÜCK, *Die Mainzer Theol. Fakultät im 18 jh.* (Wiesbaden 1955).

e) *Los siglos XIX y XX y el desarrollo de la historia eclesiástica como ciencia.* Las principales corrientes de la ciencia histórica que influyen también en la historia eclesiástica: F. WAGNER, *Geschichtswissenschaft* (Friburgo 1951) 169-377 (buena bibliografía); para la historia eclesiástica es importante: E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme* (Tubinga 1922); id., *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlín 1924); E. LASLOWSKI, *Probleme des Historismus:* HJ 62/69 (1949) 593-606; H. BUTTERFIELD, *Man on his Past* (Cambridge 1955), importante aquí por tratar despacio de Lord Acton, discípulo de Döllinger. Para comprender el progreso de la historiografía del siglo XIX, en que toma también parte la historia eclesiástica, hay que remontarse a la historia de las grandes publicaciones de fuentes (por ej., H. BRESSLAU, *Geschichte der MG* [Hannover 1921], cf. H. GRUNDMANN, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* 2 [1951] 538-547); de los institutos históricos (por ej., W. FRIEDENSBURG, *Das Kgl. Preussische hist. Institut in Rom 1888-1901* [Berlín 1903]; H. KRAMER, *Das Österreichische hist. Institut in Rom 1881-1901* [Roma 1932]); sobre otros institutos históricos en Roma: K.A. FINK, *Das Vatikanische Archiv* (Roma ²1951) 152-180; a sus informes anuales en las revistas correspondientes, no menos que a la correspondencia y autobiografías de los grandes investigadores: *Die Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen,* ed. por S. STEINBERG (Leipzig 1925); *Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen,* ed. por E. STANGE (Leipzig 1927), que contiene, entre otros, H. Grisar, H. Schrörs y J. Schmidlin; P.M. BAUMGARTEN, *Römische und andere Erinnerungen* (Dusseldorf 1927); TH. v. SICKEL, *Römische Erinnerungen,* ed. por L. SANTIFALLER (Viena 1947). La exposición que cito más abajo es un ensayo descriptivo de la mutua acción entre la investigación, exposición y enseñanza de la historia eclesiástica; en un ejemplo para mí obvio, la he estudiado en: *Das Konzil von Trient. Ein Überblick Über die Erforschung seiner Geschichte* (Roma 1948) 167-213.

Möhler y Döllinger: J.A. MÖHLER, *Die Einheit der Kirche* (1825), ed. por J.R. Geiselmann (Colonia 1957); *Ges. Schriften und Aufsätze,* ed. por J.J.I. DÖLLINGER, 2 t. (Ratisbona 1839/40); ST. LÖSCH, *J.A. Möhler, Ges. Aktenstücke und Briefe I* (Munich 1928); K. BIHLMEYER, *J.A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und seine Methode:* ThQ 100 (1919) 134-198; H. TÜCHLE, *Die Eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers* (Paderborn 1939); J.R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der Kath.*



*Tübinger Schule* (Maguncia 1942); id., *L'ecclésiologie au XIXe siècle* (París 1960) 141-195; B.D. DUFOURCQ, *Schisme et Primauté chez J.A.M.:* RSR 34 (1960) 197-231. La biografía de Döllinger por su discípulo, el viejo católico J. FRIEDRICH, 3 t. (Munich, 1899/1901), sólo podrá ser sustituida cuando aparezca la edición de las cartas empezada por V. Conzemius; cf. V. CONZEMIUS: ZBLG 22 (1959) 154-160; ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich* (Munich 1955). Programático fue el discurso sobre pasado y presente de la teología católica (1863): *Kleinere Schriften,* ed. por F.H. REUSCH (Stuttgart 1890) 161-196.

## a) *Comienzos de la historiografía eclesiástica en la antigüedad.*

«El sentido histórico, que estaba relativamente vivo cuando los evangelios y los Hechos de los apóstoles exponían la obra, conclusa en sí, de Cristo y los apóstoles, permaneció sin dar muestras de vida durante el tiempo en que, a partir de la revelación de Cristo, se formó la Iglesia y, entre luchas y persecuciones, vino a ser una magnitud histórica» (Altaner). En medio una muchedumbre de escritos apócrifos y legendarios, descuellan como testimonios de este sentido histórico las antiguas actas auténticas de los mártires, como el «Martyrium Policarpi», las actas de Justino Mártir y de los escilitanos, y las noticias históricas que los apologistas, como Hegesipo e Ireneo, intercalan en su argumentación. Alguno más tarde, en las «crónicas» de Sexto Julio Africano[13] († después de 240) y de Hipólito de Roma[14] († 235), aparece la tendencia a insertar, al menos sincrónicamente, en la historia profana y en la del Antiguo Testamento los hechos históricos de la encarnación y del origen y crecimiento de la Iglesia. La historia sagrada es más antigua que la Iglesia. La «crónica» de Eusebio de Cesarea († 339), publicada el año 303, aunque sea en la libre refundición latina de Jerónimo, consagró por más de un milenio esta forma de historiografía cristiana.

Mas lo que le ha valido a EUSEBIO el título de «padre de la historia eclesiástica» es su *Historia de la Iglesia* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία). Publicada en su forma primitiva en 7 libros ya antes de la persecución de Diocleciano, recogió luego los acontecimientos que se siguieron hasta el año 324 y se extendió hasta 10 libros. Eusebio abre su historia trazando lo que va a ser su programa (I 1):

13. Los fragmentos conservados, PG 10, 63-94; bibl : Altaner⁶ 186.
14. Crónica ed. por A BAUER - R. HELM (Berlín ²1955) (= GCS 46); bibl.: LThK v 379s

«Habiéndome propuesto consignar por escrito las sucesiones de los santos apóstoles juntamente con los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; cuántas y cuán grandes cosas se dice haber acontecido en la historia de la Iglesia; quiénes gobernaron y presidieron gloriosamente a la misma Iglesia en las más ilustres sedes; cuántos en cada generación predicaron la palabra divina de palabra o por escrito; quiénes y cuántos y en qué tiempos, llevados del deseo de novedades, cayeron en extremos errores, se proclamaron a sí mismos introductores de una falsa ciencia y, a modo de lobos rapaces, devastaron sin piedad el rebaño de Cristo; además, cuántas calamidades sobrevinieron inmediatamente, en castigo de su crimen contra nuestro Salvador, a toda la nación de los judíos; cuánto, de qué modo y en qué tiempos fue la palabra divina combatida por los gentiles, y cuántos, en diversos tiempos, pasaron por causa de ella por los combates de sangre y torturas y, además de eso, los testimonios (o martirios) que se dieron en nuestro mismo tiempo y cómo en todo se nos mostró propicia y benigna la ayuda de nuestro Salvador; no voy a empezar por otro punto, sino por la encarnación de nuestro Salvador y Señor Jesús, el Cristo de Dios» (versión sobre el texto griego).

Siguiendo este programa, aprovechando incluso fuentes no canónicas (Filón, Flavio Josefo), en orden aproximadamente cronológico, describe Eusebio la obra de Jesús y los apóstoles y la edad postapostólica (libros I-III); los libros siguientes (IV-VII) contienen las listas episcopales de las iglesias apostólicas de Roma, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, pero dan cuenta también de las herejías aparecidas, de los grandes escritores eclesiásticos, y de la persecución por parte de judíos y gentiles. A la «persecución de nuestros días» están consagrados los libros VIII y IX y a la victoria bajo Constantino, el X. Esta última parte se completa por el escrito sobre los mártires de Palestina y la vida panegírica de Constantino del mismo autor. En su *Historia de la Iglesia*, EUSEBIO «no logró trazar aún un cuadro histórico genético» (Altaner); sin embargo, superando la postura escatológica, fue el primero que se aventuró por un «camino solitario y no trillado», a fin de mostrar por medio de la historia del pueblo de los cristianos, como pueblo escogido de Dios, la victoria de Dios sobre el demonio, y contribuir «a la edificación de los lectores» (III 24). Por su transmisión de numerosas



actas y por los extractos de autores perdidos (por ej., Papías), la obra de Eusebio es con mucho la fuente historiográfica más importante para los tres primeros siglos. Las pruebas documentales y las listas de los obispos se inscriben en el marco cronológico de las tablas imperiales; la forma literaria sigue los modelos de la historiografía profana, pero se estructura «con arte no despreciable» (Ed. Schwartz), lo nuevo es la base metafísica.

Eusebio tuvo tres continuadores, que escriben aproximadamente sobre el mismo período de tiempo. Sócrates, abogado oriundo de Constantinopla († después de 439), agrupa los acontecimientos eclesiásticos del 305 al 439 en torno a los grandes emperadores, utiliza buenas fuentes, está menos complicado que su antecesor en controversias teológicas y es por ello más imparcial y, sobre todo, más blando que Eusebio con los herejes. Sozómeno, abogado también de Constantinopla que conoce a Sócrates, es superior a éste en habilidad literaria, pero no en fidedignidad y crítica; en la exposición de los acontecimientos del 324 al 425 (de forma extensa sólo hasta 421), el propio punto de vista pasa totalmente a segundo término. Teodoreto de Ciro, por el contrario, escribe como secuaz de la escuela antioquena, pasa frecuentemente en silencio las sombras de sus héroes; pero sabe, como escritor polifacético, describir con plasticidad y viveza. En su narración, que va del 324 al 423, insertó muchos escritos sinodales, cartas y documentos; pero es a veces ligero e inexacto en la cronología. Con estos tres continuadores de Eusebio se enlaza la *Historia eclesiástica* de EVAGRIO EL ESCOLÁSTICO († h. 600), en la que se narran, desde el punto de vista estrictamente ortodoxo, pero con amor a la verdad, las controversias cristológicas de 431-594.

La Iglesia latina se atuvo primeramente a la historiografía griega. La *Historia eclesiástica* de EUSEBIO fue traducida algo libremente al latín, el año 403, por Rufino de Aquilea, que le añadió dos libros. Para esta adición tomó acaso por base (según Heseler) la historia de la Iglesia, perdida, de Gelasio de Cesarea. Casiodoro mandó al monje Epifanio que tradujera al latín las tres continuaciones de Eusebio y refundirlas en una *Historia tripartita* según un modelo aún existente (Teodoro el Lector). *Rufino* y la *Historia tripartita* fueron los libros históricos fundamentales de la edad media.

Las materias tratadas por Eusebio fueron pronto objeto de

trabajos especiales. EPIFANIO DE SALAMINA reunió en su *Panarion* (caja de medicinas), entre 374 y 377, ochenta herejías[15]. El año 392 publicó Jerónimo el primer catálogo de escritores eclesiásticos, con 135 nombres, que fue continuado por el semipelagiano Gelasio hacia el año 480 y, en el siglo VII, por Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo[16]. Igualmente, ya en el siglo IV, se empezaron a completar las listas episcopales no por indicaciones cronológicas transmitidas, sino calculadas retrospectivamente, como la lista de obispos de Jerusalén en Epifanio (66, 19s) y el catálogo de obispos romanos en el Cronógrafo del 354[17]; la primera redacción del *Liber Pontificalis* (hasta Félix IV, 526/30) se remonta al siglo VI. En la segunda mitad del siglo IV, lo mismo en oriente que en occidente, se empezaron a coleccionar los cánones conciliares que regían la disciplina eclesiástica. La más antigua colección griega, conservada en tradición directa, es la de Juan Escolástico, compuesta hacia el año 550; en occidente, la de Dionisio el Exiguo, compuesta en Roma hacia el año 500, abrió una larga serie de colecciones semejantes[18]. Las más antiguas actas de un concilio ecuménico que se nos conservan son las del concilio de Éfeso (431). Entre 330 y 347 reunió Optato de Milevi actas sobre la historia de la contienda donatista, y en 417 redactó Agustín un informe, fundado en actas, sobre el origen de la disputa pelagiana. A la segunda mitad del siglo VI pertenece una colección de cartas pontificias e imperiales, compuesta en Roma, que, por el lugar de su hallazgo, se llama «Collectio Avellana». La biografía cristiana, que se remonta a la época preconstantiniana, se destina principalmente a fines edificantes, como la *Vita Cypriani* por PONCIO, la *Vita Antonii* por ATANASIO, la de Macrina por Gregorio de Nisa, la de Ambrosio por Paulino y la de Agustín por Posidio. En las biografías de monjes de PALADIO *(Historia Lausiaca)*, compuestas en oriente, el demonismo y el afán de milagros ahogan el relato histórico.

---

15. Ed. por K. HOLL, 3 t. (Berlín 1915, 1921, 1933) (= GCS 25, 31, 37); bibl.: Altaner[6] 283.
16. *De viris illustribus:* PL 23, 631-760; la nueva ed., de G. HERDING (Leipzig 1924), contiene también la continuación de GENADIO. Isidoro de Sevilla: PL 83, 1081-1106; Ildefonso de Toledo: PL 96, 195-206; bibl.: Altaner[6] 8.
17 Ed. por TH MOMMSEN: MGAuctant IX 13-196; *Die römische Bischofsliste* 73/76; bibl.: RAC II 407-415 (L. Koep)
18. PL 67, 139-316; para todas las colecciones antiguas, es aún fundamental CH. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, 3 t (Oxford 1899/1913); E SCHWARTZ, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche:* ZSavRGkan 25 (1936) 1-114.



La refundición, por obra de Jerónimo, de la *Crónica* de EUSEBIO desempeñó para la historia profana y sagrada papel semejante al de la reelaboración de la *Historia de la Iglesia* de RUFINO y la de sus continuadores en la *Historia tripartita*. Con ella, las breves *Crónicas* de SULPICIO SEVERO (hasta el 400) y de PRÓSPERO DE AQUITANIA (hasta el 455) pasaron a segundo término; más autoridad alcanzó el *Chronicon* de ISIDORO DE SEVILLA (hasta el 615). Pero más importantes que estas colecciones de materiales para el pensamiento histórico de la alta y baja edad media fueron los 24 libros *De civitate Dei* de AGUSTÍN (compuestos en 413-425). La *civitas Dei*, que hay que identificar con la Iglesia como comunidad sacramental, está en lucha sin cuartel con la *civitas terrena*, que no se identifica con ningún Estado, ni siquiera con el imperio romano. La lucha entre la fe y la incredulidad es el tema capital de la historia universal entendida como historia sagrada. Como la *Ciudad de Dios* de AGUSTÍN, las *Historiae adversus paganos* de PABLO OROSIO son también una apología del cristianismo, que tratan de demostrar que ésta no tiene culpa en las calamidades de entonces.

Por lo general, la historia universal y la sagrada se dividen según uno de los dos esquemas fundamentales, si bien varían luego mucho. Apoyándose en el Ps 89, 4, según el cual mil años en la presencia del Señor son como un día, ya en la literatura mesiánica judía se dividía la historia, por analogía con los seis días de la creación, en seis milenios, al que seguiría el séptimo del reino mesiánico. Justino Mártir e Ireneo aceptaron esa división y la interpretaron quiliásticamente. Según ellos, el mundo se consumará en el mismo número de «días» en que fue creado, y después del año 6000 seguirá el reino milenario de Cristo sobre la tierra. Hipólito y Lactancio transformaron el esquema escatológico en el esquema cronológico, que JERÓNIMO tomó por base de su *Crónica* y que fue también conocido por Agustín. En éste se halla además el paralelismo con las seis edades del hombre *(infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus)* y la tripartición de la pura historia sagrada: *ante legem, sub lege, sub gratia*. La teoría de las seis edades del mundo *(aetates mundi)* pasó de Jerónimo y Agustín por intermedio de Isidoro de Sevilla y Beda *(de sex aetatibus mundi)* a la edad media.

El segundo esquema fundamental divide la historia universal

en los cuatro grandes imperios: el asiriobabilónico y el persa, el de Alejandro Magno y el imperio romano. Esta división tampoco es de origen cristiano; fue utilizada por Pompeyo Trogo en tiempo de Augusto y, fundándose en el profeta Daniel (2, 36ss), fue transvasada por Jerónimo al pensamiento histórico cristiano. El imperio romano, cristianizado, habría de durar hasta el fin del mundo. Todavía en el siglo XVI mantiene Sleidan ese esquema.

b) *Historiografía eclesiástica, no historia de la Iglesia en la edad media.*

La *Historia de la Iglesia* de EUSEBIO no tuvo imitador alguno en toda la edad media, a pesar de que, desde el siglo XII, nos sale al paso alguna vez el nombre de historia de la Iglesia. En la época de transición, son objeto de la historiografía cristiana, en lugar de la Iglesia, los pueblos germánicos cristianizados, posteriormente los obispados y monasterios, y los santos. El cronista y analista medieval, si no continúa la *Crónica* de JERÓNIMO, enlaza por lo general su relato sobre la actualidad vivida, con noticias de autores más antiguos, aceptadas sin crítica, que sirvan para ordenar un cuadro histórico general. Su pensamiento se mueve dentro de la historia universal y sagrada, no dentro de la historia de la Iglesia. En ese período de transición descuellan como transmisores del saber histórico tres autores: El romano GREGORIO DE TOURS († 594), por su *Historia de los francos*, a la que se añade una breve historia de los obispos de Tours. La historia del pueblo es mirada por Gregorio de Tours como la victoria de la recta fe [19]. El visigodo ISIDORO DE SEVILLA [20] († 636) descuella igualmente por su *Crónica*, que alcanza hasta el 615 (su segunda versión hasta el 625), pero no menos por su obra historicoliteraria, sus *Etimologías* y su historia de los godos. Finalmente, el anglosajón BEDA EL VENERABLE († 735), por su *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, en que se propone contar cómo su pueblo vino a ser «iglesia de Cristo» [21]. Por su obra *Sobre*

19. *Historiarum* II, X, ed. con versión alemana por R. BUCHNER, 2 t. (Darmstadt 1955); Wattenbach-Levison I 99-108.
20. MGAuctant XI 391-506; Wattenbach-Levison I 86ss.
21. Ed. por C. PLUMMER, 2 t. (Oxford 1896), allí I 73: *nostram gentem... Christi fecit ecclesiam;* W. LEVISON, *Bede as Historian: Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit* (Dusseldorf 1948) 347-382.



*las seis edades del mundo* y su instrucción o teoría sobre el cálculo de la fecha de la pascua, Beda «fue el maestro de toda la edad media» (Levison). La «era cristiana» establecida por Dionisio el Exiguo en la tabla pascual de 532, poniendo el nacimiento de Cristo en el año 754 *ab urbe condita* y fijándolo como punto central de la división de los tiempos, impuso también en el campo cronológico la visión histórico-salvífica de la historia. La historia universal comienza con la creación del hombre por Dios; sigue la conducción del género humano en la antigua y nueva Alianza de mano de la Biblia, y finalmente la historia del reino de Dios sobre la tierra, en que el Estado cristiano y la Iglesia forman un solo cuerpo, que comprende buenos y malos, hasta que el Señor, al fin de los tiempos, lleve a cabo la separación y realice la nueva Jerusalén. El involucramiento de la idea de reino de Dios con la Iglesia tuvo por consecuencia que la edad media produjera ciertamente una historiografía cristiana, pero no historia de la Iglesia en el sentido moderno de la palabra. «La historiografía eclesiástica absorbe el campo total de la historia» (Zimmermann). Hasta la alta edad media, se estilan sobre todo tres formas literarias: la crónica, los anales y la biografía.

Numerosas crónicas no sólo beben de la *Crónica* de EUSEBIO-JERÓNIMO y sus continuadores, de la que toman su material sobre los tiempos pasados, sino que se atienen también a la concepción de la historia que tomó forma en la Iglesia imperial posconstantiniana: los años de reinado de los emperadores forman el armazón cronológico en que se insertan la serie de los papas y otros acontecimientos tanto profanos como eclesiásticos. Cuanto estas crónicas se aproximan más a la actualidad, tanto más frecuentemente contienen noticias de primera mano y acrece, por ende, su valor como fuentes. Así, el *Chronicon* de REGINO DE PRÜM [22], que empieza por el nacimiento de Cristo, es hasta Luis el Piadoso una mera compilación, pero desde ahí hasta la conclusión de la obra constituye una buena fuente para la época carolingia tardía. La *Crónica* de HERMANN DE REICHENAU, el Tullido *(contractus)* [23] († 1054),

22. Ed. por F. KURZE (Hannover 1890); H. LÖWE, *Regino von Prüm und das historische Weltbild der Karolingerzeit:* «Rhein. Vierteljahrsblätter» 17 (1952) 151-179, reimpreso: Lammers (véase, supra, bibliogr. b, 91-134.
23. MGSS V 67-133; R. BUCHNER, *Geschichtsbild und Reichsbegriff bei H. v. R.:* AKG 42 (1960) 27-60

que refleja el múltiple saber de su autor, se distingue por la diligente utilización de sus modelos más antiguos y, en las partes últimas, se extiende hasta la historia del imperio. SIGEBERTO DE GEMBLOUX, en su sobria *Crónica* (acabada antes de 1105), se esfuerza por ordenar cronológicamente los acontecimientos del imperio y de la Iglesia, y se apoya en abundantes fuentes [24]. De él se aprovecharon Frutolfo de Michelberg y Ekkehard de Aura en «crónicas» que alcanzan hasta 1106 y 1125 respectivamente. Son una de las mejores producciones de la historiografía medieval y contienen preciosas noticias sobre la contienda llamada de las investiduras.

Otto von Freising, sin embargo, el más grande pensador histórico de la edad media alemana († 1185), indica ya en el título de su obra [25] que no tiene por maestro a Eusebio-Jerónimo, sino a Agustín. El imperio es ya sólo para él «la sombra de un gran nombre», cree en la realización de la *civitas Dei* en un *Imperium christianum* y, con tendencia escatológica, habla más bien al hombre religioso que al historiador ávido de saber [26].

El interés primario de los analistas, si es que no escriben por encargo oficial anales del imperio, es consignar las vicisitudes, pasadas y vividas, de su obispado y su abadía. Cuando por su alcurnia o relaciones personales entra el analista en la gran historia mundana, se dilata realmente su horizonte, como en Thietmar de Merseburgo († 1018). Se componen *Annales episcopales* en las sedes que, por sus escuelas, impulsan la floreciente vida espiritual en la época imperial sajona y sálica; sin embargo, pocas obras de este género se elevan a la categoría de historias del obispado, como la historia de la Iglesia de Reims de Flodoardo († hacia 966) y la *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* de ADAM DE BREMEN († después de 1081), que culmina en la biografía del arzobispo

24. MGSS VI 300-374; Manitius III 344ss.
25. *Chronicon sive Historia de duabus civitatibus*, ed. por A. Hofmeister (Hannover - Berlín ²1912); Manitius III 376-388; H.M. KLINKENBERG, *Der Chronik Ottos von Freising:* Festschr. G. Kallen (Bonn 1957) 63-67; E. MEUTHEN, *Der ethische Charakter der civitates bei Augustinus und ihre platonische Fehldeutung:* ibid. 43-62; J. KOCH, *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising:* MThZ 4 (1953) 79-94, reimpreso en Lammers 321-349; *O. v. Fr. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr* (Friburgo 1958), con colaboraciones de J. SPÖRL, J. STABER y otros.
26. *Sic de utraque dicere proposuimus, ut tenorem hystoriae non omittamus, quatinus et religiosus auditor, quid in mundanis rebus ob innumeras mutationum miserias abhorrendum sit, animadvertat ac studiosus seu curiosus indagator non confusam rerum preteritarum seriem inveniat:* Hofmeister 9.



Adalberto de Bremen [27]. Al deseo de incluir a fundadores y bienhechores en la comunidad de oración y sacrificios se deben los libros memoriales y necrologios, en cuyos calendarios se anotan los días de la muerte; los anales de difuntos de algunos monasterios (por ej., Fulda y San Blas) consignan en forma seguida las muertes de los moradores del monasterio y de los bienhechores.

La *vita* o biografía es generalmente, aunque no exclusivamente, vida de santos, y en ella domina la tendencia edificante. La vida de hombres extraordinarios ha de presentarse como ejemplo (tomando por base los esquemas de las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales); su unión con Dios ha de mostrarse por milagros. De ahí que el tema capital de una vida sean las *virtutes* y *miracula*. Esta tendencia, lo mismo que la utilización de modelos clásicos (Suetonio, Salustio) o cristianos (Sulpicio Severo) no excluye, sin embargo, rasgos concretos y determinadas intenciones literarias. En la vida de Bruno de Colonia (compuesta en 967/969) pinta Ruotger el ejemplo de un obispo imperial tal como debe ser [28]. El abad Norberto de Isenburgo, en su vida del obispo Benno de Osnabruck (compuesta entre 1090 y 1108), no silencia las flaquezas humanas de su héroe, a fin de que los lectores puedan orar con razón por el eterno descanso del fundador del monasterio. La vida de Anselmo de Canterbury por Eadmer (escrita poco después de la muerte de aquél, en 1109) se funda en comunicaciones del santo mismo y en un conocimiento íntimo de su personalidad; su santidad no se demuestra por milagros, sino por su inmutable fidelidad al ideal monástico. Desde el siglo XIII la literatura hagiográfica cae bajo el influjo de las colecciones de ejemplos destinados a la predicación, como lo demuestran la vida de Engelberto de Colonia, del cisterciense Cesáreo de Heisterbach, y la relación de esta obra con las colecciones de ejemplos de este mismo autor [29]. Las vidas de

27 Flodoard: MGSS XIII 404-599. Adam von Bremen: B. SCHMEIDLER (Hannover - Berlín ³1917); interpretación, no del todo satisfactoria, en M. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* III/1 168-214.
28 Ed. por I. OTT (Weimar 1951, reimpr. 1958); F. LOTTER, *Die Vita Brunonis des Ruotger* (Bonn 1958). De la edición H. BRESSLAU de la auténtica *Vita Bennonis* (1902) ha aparecido igualmente una reimpresión en 1956. Sobre Eadmer: M. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* III/1 215-261.
29. La antigua edición del *Dialogus miraculorum*, por J. STRANGE, 2 t. (Colonia 1851), se ha ampliado en la reimpr. (1922) con un *Index*, pero no ha sido aún sustituida por otra nueva; la vida de Engelberto, ed. por F ZSCHAECK: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach* III (Bonn 1937) 225-328. Síntesis de la literatura medieval de ejemplo por A. HILKA: *ebd.* I (Bonn 1933).

los grandes fundadores religiosos, por ejemplo, de san Francisco de Asís, se deben al deseo de las órdenes por poseer una imagen normativa de sus fundadores.

Un nuevo impulso, y acaso también un nuevo giro, parece tomar la historiografía eclesiástica gracias al movimiento de reforma y a la contienda de las investiduras del siglo XI. La lucha por la independencia del poder espiritual frente al poder laico en la Iglesia y por la libertad de ésta, sitúa nuevamente a la Iglesia como tal dentro del campo visual de la historiografía. En la literatura reformista como ideal por que han de dirigirse la Iglesia de la actualidad, su clero y sus monjes, aparece la *Ecclesia primitiva;* no sólo la Iglesia de los primeros momentos, sino la Iglesia antigua en general. La misma denominación de «historia eclesiástica» sale de nuevo a la superficie. HUGO DE FLEURY, en el prólogo de su *Historia ecclesiastica,* cuya segunda redacción se acabó en 1110, promete llevar al lector a los misterios escondidos en la historia de la Iglesia. Pero el título alberga una vez más una compilación de historia profana y sagrada [30]. Tampoco la obra de Orderico Vital que lleva el mismo nombre y termina en 1141, llena tan alta pretensión, no obstante su originalidad [31]. *Ecclesia Dei* designa para él tanto la Iglesia universal como las iglesias particulares; y las *gesta Dei* suceden en ella y junto a ella, pero no por medio de ella. Para Juan de Salisbury, el secretario, de penetrante observación, de Tomás Becket, obispo más tarde de Chartres († 1180), la historia de la Iglesia, cuyos comienzos narran los Hechos de los apóstoles y su crecimiento Eusebio, es ya historia del *sacerdotium,* es decir, del pontificado [32], como lo será dos siglos más tarde para el dominico PTOLOMEO DE LUCCA († 1326), cuya *Historia ecclesiastica nova* [33] identifica el *regnum Christi* con el *regnum pontificium:* para los contemporáneos de Bonifacio VIII y Juan XXII, el dualis-

30. MGSS IX 349-364 (casi solamente los prólogos); PL 163, 821-854; bibl.: Manitius III 518ss. El pasaje del prólogo: *Praeterea huius historiae liber nimis profunda latenter continet ecclesiae sacramenta* (350).

31. PL 188, 15-984. En el prólogo justifica Oderico el título: escribe *de rebus ecclesiasticis ut simplex ecclesiae filius..., unde praesens opusculum ecclesiasticam historiam appellari affecto* (16). H. WOLTER, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung* (Wiesbaden 1955); cf. TH. SCHIEFFER: ZKG 62 (1955/56) 336ss.

32. *Historia Pontificalis,* ed. por M. CHIBNALL (Londres 1956); H. HOHENLEUTNER, *J. of S. in der Literatur der letzten zehn Jahre:* HJ 77 (1958) 493ss. Al siglo XII pertenece igualmente la historia de los papas que se conserva manuscrita en la abadía de Zwettl; cf. K. ROSS, *Die Historia pontificum Romanorum aus Zwettl* (Greifswald 1932).

33. Muratori XI 753-1216; cf. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben* I 354ss.



mo de los dos reinos había desaparecido. Tampoco la obra de Ptolomeo de Lucca fue verdadera historia de la Iglesia.

El germen de una nueva historiografía eclesiástica que se manifiesta en el creador siglo XII, no llegó a desarrollarse. La Iglesia se convierte entonces más bien en objeto de la teología de la historia. Ruperto de Deutz († 1129) atribuye la creación, redención y santificación a las tres personas de la Trinidad. La santificación se opera por los siete dones del Espíritu Santo que obra en la Iglesia [34]. Como Ruperto, tampoco Gerhoh von Reichersperg, que se funda en él, se propone narrar hechos, sino interpretarlos e indagar sus relaciones simbólicas [35]. Anselmo de Havelberg († 1158), siguiendo anteriores interpretaciones del Apocalipsis, desenvuelve una historia de la Iglesia en siete partes: el primer caballo es la Iglesia primitiva; el rojo, la época de las persecuciones; el negro, la invasión de las herejías; el pálido significa los falsos hermanos que son neutralizados por los monjes; los períodos siguientes pertenecen al fin de los tiempos. El Espíritu Santo renueva al mundo por medio de los monjes y él es también el principio de progreso en la Iglesia [36]. No hay más que un paso de Anselmo a Joaquín de Fiore († 1202), el abad cisterciense de Calabria que, en su comentario al Apocalipsis, divide la historia sagrada en tres edades: la edad del Padre, el Antiguo Testamento, en que regía la ley; la edad del Hijo, el Nuevo Testamento, en que dominan la fe y la gracia, pero cuya imperfección desaparecerá en la siguiente edad, del Espíritu Santo, que traerá la plenitud de la gracia y el imperio del amor. En lugar de la Iglesia actual, imperfecta y petrina, vendrá, en fecha que puede calcularse por la Sagrada Escritura (hacia 1260), la Iglesia del espíritu, perfecta y joánica, en la que se predicará el evangelio eterno [37]. La Iglesia actual no es la forma

34. PL 167-170. Sobre la edición crítica que está en preparación, cf. R. HAACKE, *Die Überlieferung der Rupertus-Schriften:* DA 16 (1960) 397-436; W. KAHLES, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz* (Münster 1960), no es de orientación histórica.

35. PL 193 y 194; *Opera inedita,* ed. por P. CLASSEN I (Roma 1955); E. MEUTHEN, *Kirche und Heilsgeschehen bei G. v R.* (Colonia 1959); P. CLASSEN, *G. v R. Eine Biographie* (Wiesbaden 1960), cf. H. HÜRTEN: HJ 80 (1961) 265-269.

36. PL 188, W. KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die ma. Auslegung der Apokalypse vor Joachim v. Fiore* (Berlín 1935); K. FINA, *Anselm v. Havelberg:* APraem 32 (1956) 69-101 193-227; W. BERGES, «Jahrbuch f. Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands» 5 (1956) 39ss.

37. La edición completa, cuidada por E. BUONAIUTI, para las *Fonti per la storia d'Italia* no está aún conclusa. H. GRUNDMANN, *Studien über J. v. F.* (Leipzig 1827); id., *Neue*

definitiva de la fundación de Jesús, es superable y será superada por una Iglesia del Espíritu. La imagen de la historia de Joaquín de Fiore no sólo determinó las ideas históricas de los espirituales franciscanos, como Ubertino da Casale y Pedro Juan Olivi [38], que veían en Francisco de Asís, si no el predicador, por lo menos el precursor del evangelio eterno; sino que su influjo es también perceptible en un historiador tan vivo como Salimbene de Parma; y hasta para un Buenaventura «el verdadero sentido de la historiografía no es la inteligencia del pasado, sino la profecía del porvenir» [39]. La apocalíptica medieval tardía sigue a menudo los razonamientos joaquínicos [40]. Nicolás de Cusa traza un paralelismo entre la vida histórica de Jesús y la de su cuerpo místico, la Iglesia. A cada año de la vida del Señor corresponde un espacio de 50 años en la historia de la Iglesia; como en el año 29 de Jesús hizo su aparición el precursor, hacia 1450 despertará el Espíritu Santo en la Iglesia, el reino de Dios se propagará por obra de santos por el mundo entero; pero luego, correspondiendo al año 30 de la vida del Señor, empezará la historia de la pasión de la Iglesia y su persecución por el anticristo.

El punto de partida de estas teologías de la historia era el estado insatisfactorio de la Iglesia contemporánea, que necesitaba de reforma, y tenía su efecto sobre la visión del pasado histórico de la Iglesia en la teoría de la decadencia: la historia de la Iglesia sería un progresivo declive del estado ideal de la Iglesia primitiva [41]. Esa teoría se reviste a veces con la doctrina sobre las edades. A la edad de oro de la Iglesia de los mártires sigue la de plata de los grandes padres de la Iglesia, la de bronce de los monjes y, finalmente, la de hierro de la actualidad, en que la decadencia moral

*Forschungen über J. v. F.* (Marburgo 1950); M.W. BLOOMFIELD, *J. v. F., A Critical Survey:* Tr 13 (1957) 249-311.

38. R. MANSELLI, *La lectura super apocalypsim di P. G. Olivi* (Roma 1955); importante es también *Alexander Minorita, Expositio in Apocalypsim*, ed. por A. WACHTEL (Weimar 1955)

39. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (Munich 1959) 22. SALIMBENE, *Chronica*, ed. por F. BERNINI, 2 t. (Bari 1942); N. SCIVOLETTO, *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del sec.* XIII (Bari 1950).

40. No ha sido aún sustituido J. ROHR, *Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor:* HJ 19 (1898) 29-56 447-466; allí, p. 32s, sobre el escrito, falsamente atribuido a san Vicente Ferrer, *De eversione Europae*. N. COHN, *The Pursuit of the Millennium* (Londres 1957), se ocupa más de la temprana y alta edad media. Sobre el franciscano Juan Hilten († h. 1500) y sus comentarios a Dan y Apoc, H. VOLZ: ZKG 67 (1955/56) 111-115.

41. Un estudio a fondo se echa aún de menos; E. SEEBERG, *Gottfried Arnold* (Meerane 1923) 285ss.



provoca la ira y castigo de Dios. La teoría de la decadencia no implica, como las teologías de la historia y la apocalíptica, menosprecio de los hechos históricos; además de en escritos reformistas, se halla también en historiadores tan considerables como Dietrich von Niem y Tomás Ebendorfer [42]. Sin embargo, el conocimiento del pasado histórico de la Iglesia apenas se amplía en nada desde el siglo XIII a finales del XV. Los autores se contentan con coleccionar lo que existe, como VICENTE DE BEAUVAIS († 1264) en su *Speculum historiale* [43], o le dan forma sintética, como Martín de Troppau († 1278) en su crónica imperial y papal, dispuesta por tablas, que fue continuada a menudo y vertida a varias lenguas vulgares [44]. Así como estos dos, pertenecían también a la orden de predicadores Bernardo Guidonis (1331) [45] y Antonino de Florencia († 1459), cuya crónica tiene por finalidad instruir en el bien obrar por medio de ejemplos históricos [46]. Los numerosos compendios de la historia de los papas ofrecen a lo sumo nuevos rasgos individuales cuando llegan a los papas contemporáneos [47]. Los fuertes tonos nacionales que se perciben ya en Mateo de París [48] y en Alejandro de Roes [49], se refuerzan en las biografías papales de la época de Aviñón y del cisma de occidente. Se redactan listas episcopales y abaciales, las grandes órdenes religiosas escriben sus crónicas. La literatura histórica eclesiástica, cuyas obras

42. El «teatro de los cismas» de Tomás Ebendorfer, ed. por H. ZIMMERMANN: AÖG 120 (1954) 45-147; A. LHOTSKY, *Thomas Ebendorfer. Ein österreichischer Geschichtsschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jh.* (Stuttgart 1957) 109s, 125s.

43. Cf. K. YOUNG, *The Speculum Majus of V. of B.:* «The Yale-Univ. Library Gazette» 5 (1930) 1-13; B.L. ULLMAN, *A Project for a New Edition of V. of B.:* «Speculum» 8 (1933) 212-226.

44. MGSS XXII 377-475. Sobre las continuaciones, cf. H SCHMIDINGER, *Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späten Mittelalters:* «Röm. Hist. Mitteilungen» 1 (1958) 106-129, part. 113s, 120. Una de las pocas ediciones críticas de crónicas imperiales y papeles de la tardía edad media: ANDREAS VON REGENSBURG, *Chronica Pontificum et Imperatorum Romanorum*, ed. por G. LEIDINGER (Munich 1903).

45. Sobre *Flores chronicorum*, el *Catalogus brevis Pont. Rom. et Imperatorum* y el *Tractatus de temporibus et annis generalium et particularium conciliorum*, compuestos todos en la segunda década del siglo XIV, cf. HistLittFrance XXXV 139-232; DHGE VIII 677ss (G. Mollat).

46. R. MORÇAY, *St. Antonin* (Tours-París 1914) 322ss; B. WALKER, *The Chronicles of St. Antonin* (Washington 1933).

47. Extractos de los *Actus Romanorum Pontificum*, de AMALRICUS AUGERII, en BALUZE-MOLLAT, *Vitae paparum Avenionensium* I 89ss, 183ss, 405ss; sobre la *Cronica Pont. Rom.* de Ebendorfer, véase LHOTSKY, e. c. 59ss.

48. *Chronica Major*, ed. por H.R. LUARD, 7 t. (Londres 1872/84); R. VAUGHAN, M.P. (Cambridge 1958).

49. *A. v R. Schriften*, ed. y traducidos por H. GRUNDMANN y H. HEIMPEL (Weimar 1949); H. HEIMPEL, *A. v. R. und das deutsche Selbstbewusstsein des 13. Jh.:* AKG 26 (1935) 10ss; id., *Über den Pavo des A. v R.:* DA 13 (1957) 171-227; reimpreso por Lammers 350-417.

ejemplares antiguas (Jerónimo, Gennadio e Isidoro de Sevilla) habían sido continuadas en el siglo XII por Sigeberto de Gembloux y Honorio de Autún, recibe escaso impulso de obras como el catálogo de Enrique de Bruselas atribuido antes a Enrique de Gante y, un siglo más tarde, por Arnoldo Geylhoven de Rotterdam († 1442), y otras semejantes [50]; sólo el catálogo de escritores del abad benedictino Juan Trithemius († 1516) se apoyaba en amplias investigaciones, aunque estuviera también afeado por muchos errores y confusiones [51].

No hay duda de que los grandes acontecimientos de la Iglesia hallaban historiadores; por ej., el gran cisma de occidente en Dietrich von Niem, Ludolfo von Sagan y Martín de Alpartil [52]; el concilio de Basilea en Juan de Segovia [53]. Mas a partir del siglo XIII, sus obras quedan muy atrás en extensión y valor para la historia de la Iglesia en cuanto se refiere a la henchida tradición de restos, cartas, documentos y actas de toda especie, libros litúrgicos y ordenaciones de la liturgia. Los registros vaticanos, aunque con lagunas, se conservan desde 1198; la serie de registros de súplicas que se inicia con Clemente VI abarca hasta el pontificado de León XIII, 7365 tomos. Las colecciones de documentos y registros (o *regesta*) de los obispos y regiones alemanas, no menos que de las ciudades que cobran creciente importancia para la vida de la Iglesia, se van haciendo desde el siglo XIV cada vez más voluminosos [54] y se completan por inventarios de bienes, libros de copia, y cuentas y listas de tributos. Cartas y colecciones de cartas permiten

50. P. LEHMANN, *Literaturgeschichte im Mittelalter: Erforschung des MA* I (Stuttgart 1941) 82ss; F. PELSTER, *Der Heinrich von Gent zugeschriebene Catalogus virorum illustrium und sein wirklicher Verfasser:* HJ 39 (1919) 253-264; P. LEHMANN, *Der Schriftstellerkatalog des Arnold Geylhoven von Rotterdam: Erforschung des MA* IV (Stuttgart 1961) 216-236. A. AUER, *Ein neugefundener Katalog der Dominikanerschriftsteller* (París 1933); TH.F. BONMANN, *Die literaturkundlichen Quellen des Franziskanerordens im MA* (Fulda 1937).

51. *De scriptoribus ecclesiasticis*, acabada en 1494 e impresa el mismo año en Maguncia; sobre las fuentes: I. SILBERNAGL, *J. Trithemius* (Ratisbona 1885) 61ss; H. JEDIN, *Fra contemporanei del Tritemio:* «Benedictina» (1948) 231-236.

52. DIETRICH DE NIEM, *De schismate*, ed. por G. ERLER (Leipzig 1890); cf. H. HEIMPEL, *D. v. N.* (Munster 1932) 181-268. LUDOLFO DE SAGAN, *De longevo schismate*, ed. por J. LOSERTH: AÖG 60 (1880) 411ss. MARTÍN DE ALPARTIL, *Chronica actitatorum temporibus D. Benedicti XIII*, ed. por E. EHRLE (Paderborn 1906).

53. *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis: Monumenta conc. gen. saeculi XV*, II-IV (Viena-Basilea 1873/1935); cf. U. FROMHERZ, *Joh. von S. als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* (Basilea 1960).

54. Resumen de las fuentes narrativas para la historia de los obispados y ciudades alemanas, en JACOB-WEDEN, *Quellenkunde* III, 128-142. La falta, que desde ahora se siente fuertemente, de un estudio de las fuentes de la historia eclesiástica, se compensa en algo, para Alemania, por el amplio estudio de G. WOLF (cf. supra, bibl. *c*).



componer biografías bien perfiladas. Las relaciones de embajadores, esporádicas aún, desde luego, por ej., de los embajadores aragoneses en la curia romana, las de los participantes en los concilios de Constanza y Basilea, así como las actas de concilios y dietas imperiales, nos permiten seguir el curso de las controversias eclesiásticas.

### c) *Florecimiento de la historia de la Iglesia desde el siglo XVI al XVIII.*

La contribución del humanismo a la resurrección de la historia de la Iglesia partió de su lema: *Ad fontes!* Al divulgar de nuevo las fuentes sobre todo de la historia antigua de la Iglesia, los humanistas superaron la sequedad de los compendios de la baja edad media. Las vidas de los papas de Bartolomeo Platina († 1481) no pasaron, en lo que se refiere a la época más antigua, de ser una elaboración estilística del *Liber pontificalis* [55]. La crítica de Lorenzo Valla sobre la donación de Constantino [56] señaló un punto de partida, que sólo pudo continuarse cuando la imprenta comenzó no sólo a propagar escritos particulares de padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos posteriores, sino también a preparar ediciones completas. En los trabajos preliminares surgían cuestiones de autenticidad, se despertó el sentido del estilo literario, se penetró en la lengua y espíritu de la Iglesia antigua y se conocieron sus instituciones. Aunque Erasmo fue de suyo filólogo y no historiador, no se le puede pasar por alto en la historia del resurgimiento del sentido histórico eclesiástico. De su círculo salieron las primeras ediciones de los antiguos historiadores de la Iglesia. Beatus Rhenanus publicó en 1523 la redacción latina de la *Historia eclesiástica* de EUSEBIO y la *Historia tripartita* [57], y en 1544 siguieron Eusebio y Teodoreto en el texto original griego. Casi al mismo tiempo salieron las

55. *Liber de vita Christi et pontificum* (Venecia 1479), hasta 1474, con numerosas reediciones y continuaciones hasta más allá de 1474.

56. L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio, verfasst 1440*, hrsg. von W. Schwalm (Leipzig 1928). Sobre la discusión acerca de la autenticidad en la edad media tardía: D. LAEHR, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden MA:* QFIAB 23 (1931/32) 120-181; H. JEDIN, *Studien über Domenico de Domenichi* (Wiesbaden 1958) 264-268.

57. *Auctores historiae ecclesiasticae* (Basilea 1523) sólo contenía las versiones latinas de la *Historia eclesiástica* de Eusebio por Rufino, de la *Historia tripartita* y de los documentos de Teodoreto; nueva ed., mejorada, Basilea 1544.

ediciones de Concilios, muy imperfectas desde luego, de Carranza, Merlin y Crabbe. Fuentes que hasta entonces se habían aprovechado sólo en forma derivada y de segunda mano (por ejemplo, Graciano), se hicieron directamente accesibles. Que de ellas se hiciera uso para construir la historia de la Iglesia fue sólo, a decir verdad, consecuencia de la lucha religiosa del siglo XVI.

La imagen histórica que Lutero se forjó de la Iglesia estaba determinada por la creencia de que la verdadera doctrina de la salvación fundada en la Biblia había sido falsificada desde hacía cuatro siglos, por culpa de los papas y de la escolástica aristotélica; y de que una reforma decisiva de la Iglesia sólo era posible por la vuelta precisamente a esa doctrina de salvación y por la abolición de los «estatutos humanos». Esta visión histórica, que daba un giro totalmente nuevo a la teoría de la decadencia, reclamaba una historia de la Iglesia que la justificara. La empresa fue acometida por el luterano a ultranza MATTHIAS FLACIUS (propiamente Vlačich, 1520-1575) con ayuda de Juan Wigand y de otros colaboradores; su *Historia ecclesiastica*[58], por su división y lugar de composición, se llama de ordinario «Centurias de Magdeburgo». Flacius y los otros *centuriatores* se propusieron demostrar, con pruebas originales sistemáticamente dispuestas, que quien se encontraba de acuerdo con la doctrina de la antigua Iglesia era el luteranismo, y no la Iglesia romana. A la gran obra había precedido en 1556 un catálogo de testigos de la verdad protestante bajo el papado. El violento ataque provocó una serie de réplicas, en parte insuficientes, o que no pasaban de los comienzos (Conrado Braun, Guillermo Eisengrein, Pedro Canisio)[59], y la colección de antiguos escritores eclesiásticos sistemáticamente ordenada por Bigne[60]; pero la mejor respuesta a las «Centurias» fueron los *Annales ecclesiastici* del oratoriano CÉSAR BARONIO († 1607), que salieron de las con-

58. Catorce tomos (Basilea 1559/74); última ed., no completa, Nuremberg 1757/65. W. PREGER, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, 2 t. (Erlangen 1859/61); P. POLMAN, *Flacius Illyricus, historien de l'Église:* RHE 27 (1931) 27-73; M. MIRKOVIČ, *Matia Vlačič Ilirik* (Zagreb 1960).

59. Sobre C. BRAUN, *Admonitio Catholica* (Dillingen 1565), véase N. PAULUS: HJ 14 (1893) 544s. Sobre W. EISENGREIN, *Descriptiones rerum in orthodoxa et apostolica Christi ecclesia gestarum* (Ingolstadt 1566), véase L. PLEGER, *W. Einsengrein, ein Gegner des Flacius Ill.:* HJ 25 (1904) 774-792. El encargo del general de los jesuitas Francisco de Borja a CANISIO, en las *Epp. et Acta*, de éste, ed. por O. BRAUNSBERGER, V (Friburgo 1910) 480s (31-5-1567).

60. *Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, 9 t. (París 1575/79).



ferencias en el Oratorio de Felipe Neri, y exponen, en doce tomos a base de ricas fuentes en parte literalmente reproducidas, la historia de la Iglesia hasta Inocencio III. Baronio, sin embargo, no ensayó periodización alguna de la historia eclesiástica[61]. El gran oratoriano se percataba perfectamente de que ofrecía una obra nueva, y afirma que escribió sus *Annales* «para defender la antigüedad de las santas tradiciones y la autoridad de la Iglesia romana, sobre todo contra los novadores de nuestro tiempo», es decir, con fines apologéticos[62]. Los *Annales* fueron continuados hasta Pío V por el polaco Abraham Bzovius († 1637); luego, y mejor, por los oratorianos Odorico Raynaldo († 1671) y Jacobo Laderchi († 1738); hasta el siglo XIX, siguió siendo la obra ejemplar de la historiografía católica. Otras aportaciones no menos importantes para la investigación del pasado eclesiástico se relegaron, no con entera razón, a segundo término.

Hecho decisivo para que la historia de la Iglesia se desprendiera de la historia profana y sagrada fue que la herejía y cisma protestante obligó a precisar y restringir el concepto mismo de Iglesia. La Iglesia verdadera de Cristo, recognoscible por determinadas notas, se contrapuso a la falsa iglesia[63]; había, pues, que mostrarla también históricamente como tal y demostrar a base de fuentes auténticas la apostolicidad de su doctrina, la continuidad de su magisterio y la alta antigüedad de sus instituciones. De ahí que, desde sus comienzos, la controversia teológica recibiera un cuño histórico tradicionalista[64]. Se buscaron y hallaron en los pa-

61. Doce tomos (Roma 1588/1605); t. XIII-XXI (Roma 1646/77) por O. RAYNALDUS, hasta 1564; t. XXII-XXIV (Roma 1728/37) por J. LADERCHI, hasta 1571; sobre la continuación de A. THEINER (Roma 1856) y otras ed.: LThK I 1271s. Biografía insuficiente, pero no sustituida aún, en G. GALENZIO, *La vita e gli scritti del Card. C.B.* (Roma 1907); G. MERCATI, *Per la storia della Biblioteca Vaticana, bibliotecario C. B.: Opere minori* III (Ciudad del Vaticano 1937) 201-274; A. WALZ, *Studi historiografici* (Roma 1940) 5-27; la bibl. allí dada está ampliada en la reimpresión, a cargo de G. DE LUCA, de la obra de A. RONCALLI, *Il card. C. B.* (Roma 1961) 47ss.

62. En el prólogo a Sixto V: *Praesertim contra novatores nostri temporis, pro sacrarum traditionum antiquitate ac S. Romanae Ecclesiae potestate.*

63. Así MICHAEL BUCHINGER, *Historia ecclesiastica nova* (Maguncia 1560) era característicamente una refundición de la obra *De ecclesia*, aparecida en 1556; cf. N. PAULUS, *M. Buchinger, ein Colmarer Schriftsteller und Prediger des 16. Jh.:* AElsKG 5 (1930) 199ss. Sobre la doctrina, por extremo importante, para la historia eclesiástica de las notas de la Iglesia, cf. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937).

64. P. POLMAN, *L'élément historique*, 284ss. MELCHOR CANO atestigua (*De locis theologicis* XI 2): *Quod autem in dissertatione adversum fidei christianae inimicos rerum gestarum monumenta theologo peropportuna sint, clarissimorum virorum usus aperte confirmat.* G. GIERATHS, *Melchior Cano u. die Geschichtswissenschaft:* FZThPh 9 (1962) 3-29.

dres de la Iglesia y en las antiguas liturgias testimonios en pro del sacrificio de la misa y de la presencia real, del primado pontificio y de la autoridad de los concilios; se publicaron textos originales, a veces por vez primera, con expresa intención apologética[65]. Guglielmo Sirleto († 1584) procuró a los legados del concilio de Trento Cervini y Seripando material patrístico para fundamentar las definiciones dogmáticas[66]; el ermitaño de san Agustín Onofrio Panvinio († 1569) acumuló material para la historia de los papas, del colegio cardenalicio y de las iglesias de Roma[67]; después del redescubrimiento de las catacumbas bajo Gregorio XIII, Antonio Bosio († 1629) fundó la arqueología cristiana[68]. La necesidad de informarse sobre teólogos antiguos y modernos dio nuevo impulso a la historia de la literatura eclesiástica. A la impresión por Suffridus Petri (1580) de los catálogos de escritores más antiguos, siguieron a corta distancia el *Epitome* de ANGELO ROCCA (1594), el voluminoso *Apparatus sacer* de ANTONIO POSSEVINO (1606) y el librito de BELARMINO, *De scriptoribus ecclesiasticis*, que perseguía fines prácticos (1613). El belga Alberto Le Mire († 1640) continuó el catálogo de Tritemio. A fines del siglo XVII, el jansenista Louis-Ellies du Pin creó con su «Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques» (1684/91) y sus continuaciones, la más rica obra de consulta de historia de la literatura eclesiástica. La *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (23 t., 1729/63) del benedictino REMI CEILLIER, se detuvo en el siglo XIII.

Aunque la general tendencia apologética impidió a veces aceptar conclusiones de la crítica protestante, por ejemplo, la prueba hecha por Blondel de la falsificación isidoriana, la edición de copiosos grupos de fuentes fue llevando de forma incontenible a la formación del método histórico-crítico y, consiguientemente, a la historia de la Iglesia como ciencia. Si ya las más antiguas ediciones de concilios

65. Así, por ej., el teólogo controversista Ioh. Cochlaeus preparó ediciones de Cipriano, Optato de Mileve, Gregorio de Nacianzo y Crisóstomo, y en 1525 editó los decretos de los antiguos concilios; cf. la bibliografía en M. SPAHN, *J. Cochlaeus* (Berlín 1898) 341-372; GEORG WITZEL editó en 1546 la *Liturgia S. Basilii nuper e tenebris eruta;* Franciscus Torres, 1563, por vez primera, las *Constituciones Apostólicas.*

66. Extractos de las cartas a Cervini 1545/47: CT X 929-955; cf. S. MERKLE, *Ein patristischer Gewährsmann des Tridentinums:* Festgabe A. Ehrhard (Bonn 1922) 342-358; las cartas a Seripando 1562/63 no han sido aún publicadas; cf. H. JEDIN, *G. Seripando* II (Wurzburgo 1937) 300ss.

67. D.A. PERINI, *O. P. e le sue opere* (Rom 1899); falta una biografía según las exigencias modernas.

68. Pastor IX 194ss.



se habían quedado atrás respecto a las colecciones de cánones medievales, la *Editio Romana* (1608-12) dio por vez primera textos griegos; más adelante, el jesuita Hardouin († 1729) ofreció la mejor y J.D. Mansi la mayor *(amplissima)* edición de concilios generales y de muchos particulares. Paralelamente aparecieron las colecciones de concilios nacionales, de Sirmond en Francia, Aguirre en España, Hartzheim en Alemania y Wilkins en Inglaterra[69].

La misma evolución de acumulación sin crítica de materiales hacia su depuración crítica, siguieron las vidas de los santos, cuya edición se proponía defender y fomentar el culto de los mismos. Luigi Lippomani († 1559), ayudado por G. Hervet y G. Sirleto publicó la primera compilación; también el cartujo Lorenzo Surio († 1578), siguiendo sus huellas, pero sobrepasándole con mucho, publicó seis tomos de «Historias probadas de santos» (1570/75)[70]. Pero el año 1607 el jesuita Heriberto Rosweyde trazó el grandioso plan de editar las antiguas vidas de los santos en sus textos auténticos (no humanísticamente reelaborados) sobre la base de manuscritos no encontrados casualmente, sino sistemáticamente buscados. No obstante los reparos de Belarmino, sus hermanos en religión Juan Boland († 1665) y Godofredo Henkens († 1681) empezaron desde 1643 a realizar aquel proyecto en las *Acta Sanctorum*, que siguen el orden del calendario[71]. El más eminente sucesor de Boland, Daniel Papebroch († 1714), defendió en una «Responsio» (1696/97) contra ataques literarios y contra la inquisición española el método empleado por los «bolandistas». Del Museum Bollandianum de Amberes han salido, hasta la supresión de esta institución (1788), 52 tomos in folio.

69. Más sobre las grandes colecciones conciliares, en Quentin (bibl. *c); cf.* St. KUTTNER, *L'Édition romaine des conciles généraux et les actes du premier Concile de Lyon* (Roma 1940). Las más importantes colecciones conc. nacionales: *Concilia antiqua Galliae*, ed. por SIRMOND, 3 t. (París 1629), con *Supplemento* por P. DALANDE (París 1666); *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, ed. por J. SÁENZ DE AGUIRRE, 4 t. (Roma 1693), 2.ª ed. por J. CATALANUS, 6 t. (Roma 1753/55); *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, ed. por D. WILKINS, 4 t. (Londres 1737); *Concilia Germaniae*, ed. por J.F. SCHANNAT-J. HARTZHEIM, 11 t. (Colonia 1759/90). Sobre la colección de los decretos y cánones de los concilios generales y provinciales editada por el agustino ermitaño lovaniense Ch. de Wulf (Lupus) (Lovaina 1665, Bruselas 1673), cf. A. LEGRAND - L. CEYSSENS: «Augustiniana» 8 (1958) 200-236, 328-355.

70. P. HOLT, *Die Sammlung von Heiligenleben des L. Surius:* NA 44 (1922) 341-364.

71. Los primeros tomos de los ActaSS, que comprenden el mes de enero, llevaban por título: *Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur, quae ex antiquis monumentis latinis, graecis aliarumque gentium collegit, digessit, notis illustravit Johannes Bollandus; operam et studium contulit Godefridus Henschenius.* Sobre el conjunto, Peeters (bibl. *c).*

En competencia con los bolandistas, los benedictinos de la congregación francesa de san Mauro, los «maurinos», trabajaron también críticamente las fuentes de la historia de la Iglesia. También ellos continuaron lo que se había empezado en el siglo XVI y, gracias a ellos, las ediciones de padres de la Iglesia que eran en su mayor parte feudo protestante, pasarán a manos católicas en Roma, Lovaina y otras partes [72]. A comienzos del siglo XVII fueron apareciendo, en cortos intervalos, ediciones bilingües de padres griegos, impresas generalmente en París [73]. El jesuita Dionisio Petavio († 1652), que había editado también a Epifanio de Salamina, abrió el camino a la prueba histórica en la teología sistemática, y fue el fundador de la cronología científica [74]. Sin embargo, todos estos trabajos, importantes en parte, fueron ampliamente superados por las ediciones maurinas, fruto de un ejemplar trabajo comunitario. A la cabeza van las ediciones de san Agustín (1679-1700) cuidada por Thomas Blampin († 1710) y Pierre Coustant († 1721), y la de san Juan Crisóstomo por Bernardo de Monfaucon († 1741), a las que habían precedido ya en 1667 las obras de Bernardo de Claraval por el más grande de los sabios maurinos, Juan Mabillon († 1707), el fundador de la Diplomática. Mabillon y su discípulo EDMOND MARTÈNE († 1739), con su obra *De antiquis ecclesiae ritibus* (1700-1702), fueron los iniciadores de la ciencia litúrgica. Las extensas búsquedas de los maurinos por las bibliotecas de Francia, Bélgica, Alemania e Italia condujeron al hallazgo de numerosas fuentes hasta entonces inéditas [75].

A bolandistas y maurinos debe la historia de la Iglesia el axioma de que toda afirmación histórica ha de apoyarse en fuentes auténticas y editadas según reglas rigurosas de crítica filológica. Toda investigación histórica pesa sobre sus hombros. Las ediciones de textos hechas por ellos son utilizadas aún actualmente, por lo menos en parte. Esta gloria la comparten con las grandes ediciones de fuentes

72. Aparecieron san Agustín (1577) en Lovaina, san Jerónimo (1565/72) y san Ambrosio (1579/87) en Roma.
73. Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Epifanio de Salamina y Juan Crisóstomo; más pormenores en el t. IV.
74. P. DI ROSA, *Denis Petau e la cronologia:* AHSi 29 (1960) 3-54.
75. La primera de estas colecciones de *Anecdota* características del tiempo, es: J.-L. D'ACHÉRY, *Spicilegium* (París 1655/77), a la que siguen MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus anecdotorum* (París 1717) y *Amplissima collectio* (París 1724/33). Igualmente ejemplares fueron los relatos de viaje; por ej., MONTFAUCON, *Diarium Italicum* (París 1702, reimpr. 1962).



de los eruditos italianos del siglo XVIII como L.A. Muratori († 1750), el incomparable editor de las fuentes de la historia de Italia en la edad media, y los hermanos Pedro y Jerónimo Ballerini, y también con los autores de obras historicoestadísticas sobre historia de los papas, obispados y órdenes religiosas, que se compusieron en los siglos XVII y XVIII. El dominico ALFONSO CHACÓN (Ciaconius, † 1599), con su obra póstuma (1601/02) *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, creó la primera obra de consulta sobre historia de los papas, que fue luego continuada por Agostino Oldoini [76]. La *Italia sacra* del cisterciense FERDINANDO UGHELLI († 1670), que en lo que toca a los tiempos más antiguos es una compilación, falta aún de crítica, de catálogos de obispos de diócesis italianas [77], fue el modelo, ampliamente superado, de la *Gallia christiana* de los hermanos ST. MARTHE, que fue a su vez reelaborada por Martène y sus colaboradores por encargo de la junta del clero francés de 1710 [78]. Esas obras incitaron, por su parte, al español ermitaño de san Agustín ENRIQUE FLÓREZ, a componer su *España Sagrada* [79], al jesuita FARLATI su *Illyricum sacrum* [80] y al abad GERBERTO DE SAN BLAS a emprender, una vez más, antiguos planes de una *Germania sacra* [81]. Como ésta, tampoco pasó de los trabajos preliminares el proyecto de un *Orbis christianus* del prefecto del archivo vaticano GIUSEPPE GARAMPI († 1792) [82].

Esto mismo, en mayor grado, ocurrió con la historia de las órdenes religiosas. Los *Annales ordinis Minorum* del franciscano irlandés LUCAS WADDING († 1657) [83] y el lexicon de escritores franciscanos que completa los «Annales», movieron a otras órdenes a editar extensas obras históricas semejantes [84], a cuya cabeza hay que po-

76. La 3.ª ed., preparada por Oldoini, comprendía 4 t.; la 4.ª (1751), 6 tomos.
77. Nueve tomos (Roma 1643/62); la 2.ª ed., en 10 t., por N. COLETI (Venecia 1717/22).
78. *Gallia Christiana (nova)*, 13 t. (París 1715/85); bibl : LThK IV 497
79. *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de la España*, 51 tomos (Madrid 1754/1879). A. GONZÁLEZ PALENCIA publicó un *Indice* (Madrid 1918).
80. Ocho tomos; V-VIII por J. COLETI (Venecia 1751/1819).
81. G PFEILSCHIFTER, *Die St. Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 81. Jh.* (Munich 1921); sobre la ed , extraordinariamente interesante para la ciencia histórica, de la correspondencia de Gerbert, por G PFEILSCHIFTER y W. MÜLLER: LThK IV 710s.
82. PH DENGEL, *Sull'Orbis christianus di G. Garampi*. Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani II (Roma 1931) 497ss.
83. *Father Luke Wadding. Commemorative Volume* (Dublín 1957); sobre los *Wadding Papers 1614/38*, ed. por B. JENNINGS (Dublín 1953), cf. «Irish Historical Studies» 10 (1956) 228-236 (F.X. MARTIN); C. MOONEY, *The Letters of L. W.:* IER 88 (1957) 396-409.
84. F. ROTH, *Augustinian Historians of the XVIIth Century:* «Augustiniana» 6 (1956) 635-658.

ner los *Annales OSB* de MABILLON, a los que habían precedido los *Acta Sanctorum OSB*. Los dominicos recibieron de J. Quétif y J. Échard el mejor catálogo de escritores, y de P. Ripoll y A. Brémond el más extenso bulario. El franciscano Helyot intentó por vez primera una historia general de las órdenes religiosas [85].

Si se tiene además en cuenta que simultáneamente dispusieron muchas diócesis y monasterios de historias documentalmente trabajadas [86] y que para las biografías de personalidades eclesiásticas se compusieron excelentes obras de consulta, señaladamente en Italia [87], cabe preguntarse qué uso hizo la historiografía de estas fuentes y medios de trabajo acumulados durante dos siglos.

La historiografía eclesiástica no estaba aún en situación de seguir el paso de esta ampliación de horizontes y afinamiento de métodos de investigación. El modo histórico sagrado de considerar la historia, que siguió manteniéndose y recibió en el *Discours* de BOSSUET su última expresión clásica [88], no tenía por qué constituir obstáculo alguno. Es innegable por otra parte que, de lado protestante, la separación sentada por Melanchthon de la historia eclesiástica y profana, fomentó desde luego la secularización de esta última, pero contribuyó a la independización de la historia de la Iglesia. La concepción pietista, representada por GOTTFRIED ARNOLD en su *Unpartheyischen Kirchen- und Ketzerhistorie* (2 t., 1699/1700), de que el verdadero objeto de la historia de la Iglesia es la piedad personal, no el dogma e instituciones, no parece haber influido apenas en la historiografía católica. Aun terminadas las guerras de religión, cuando ganan terreno las tendencias irénicas, prosigue en el campo histórico la controversia con el protestantismo, por ejemplo, en las monografías del jesuita Louis Maimbourg [89]. Mucho más revuelo que todas las obras de controversia histórica produjo la historia del concilio tridentino del servita Paolo Sarpi, que, bajo la envoltura de una narración aparentemente sobria de los hechos,

85. Más en mi artículo *Ordensgeschichte:* LThK VII 1201-1204.

86. Por ejemplo, NIKOLAUS HONTHEIM, *Historia Trevirensis*, 3 t. (Augsburgo 1750); ST.H. WÜRDTWEIN, *Dioecesis Moguntia*, 5 t. (Mannheim 1768/90); cf. las cartas publicadas por H. RAAB, AHVNrh 153/54 (1953) 170-200.

87. Por ejemplo, los léxicos de escritores, de G. Fantuzzi para Bolonia, G. Agostini para Venecia; la clásica *Storia della letteratura italiana*, superior a todos, de TIRABOSCHI.

88. Sin embargo, como han hecho ver W. KAEGI y otros, en el *Discours sur l'histoire universelle* (1681), el antiguo esquema de la historia sagrada está ya penetrado y transformado por las nuevas ideas; O. BRUNNER en Lammers 444s.

89. *Histoire du Grand Schisme d'Occident* (París 1678), *Histoire du Luthéranisme* (París 1680), *Histoire du Calvinisme* (París 1682), los dos primeros en el Índice.



era un ataque en gran escala al pontificado postridentino. La respuesta del jesuita Pietro Sforza Pallavicino, fundada en mejores fuentes y estilísticamente hábil, se presentaba como una apología histórica [90].

Para entender y dividir la historia de la Iglesia como un todo, faltaba el impulso que había de dar la enseñanza. El mismo general de los jesuitas, Aquaviva, que en 1609 tuvo en cuenta el plan de organizar para adelantados cursos de historia de la Iglesia y especialmente de los concilios [91], los excluyó del plan normal de la *ratio studiorum* que dominó durante dos siglos la enseñanza superior. En Roma se cultivaba desde luego la historia de la Iglesia en círculos privados [92], pero hasta 1741 no hubo en el colegio romano una cátedra de esta asignatura [93]. Las grandes exposiciones de historia de la Iglesia compuestas durante el siglo XVII en Francia, a la cabeza entonces del movimiento espiritual, no nacieron de la enseñanza, sino que se destinaban más o menos a justificar el concepto galicano de la Iglesia.

La mejor, con mucho, de estas producciones, los *Selecta historiae ecclesiasticae capita... et dissertationes*, del dominico NATALIS ALEXANDER († 1724), era una colección de 230 estudios, principalmente de cuestiones doctrinales, ordenadas por siglos [94]. Por sus opiniones galicanas, fue puesta la obra en el Índice; sin embargo, el año 1699, fue editada de nuevo, sin correcciones esenciales, con el título de *Historia ecclesiastica veteris novique Testamenti* y todavía mereció otras reimpresiones. Las *Mémoires* de L.S. DE TILLEMONT († 1698), compuestas como un mosaico de fuentes, se limitan a la exposición de la historia antigua de la Iglesia hasta el año 513; CLAUDE FLEURY († 1723) condujo su *Histoire ecclésiastique*, que abarca 20 tomos (1691-1720), hasta el concilio de Constanza [95].

90. H. JEDIN, *Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos* (Roma 1940), síntesis 61-118.

91. P. DE LETURIA, *L'insegnamento della storia ecclesiastica nella Roma dell'Umanesimo e del Barocco:* CivCatt (1945) IV 393-402.

92. P. PASCHINI, *La conferenza dei concili a Propaganda fide:* RSTI 14 (1960) 371-382.

93. P. DE LETURIA, *El P. Filippo Bebei y la fundación de la cátedra de historia eclesiástica en el Colegio Romano 1741:* Gr 30 (1949) 158-192. La cátedra de historia de la Iglesia fundada por Alejandro VII en 1657, en la Sapienza romana, no tuvo influjo alguno sobre la formación del clero; las cátedras erigidas desde 1725 en Madrid, Barcelona y Calatayud se hallaban en los colegios de la nobleza dirigidos por los jesuitas.

94. Veintiséis tomos (París 1676/86); índice de las ediciones posteriores en A. HÄNGGI, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander* (Friburgo 1955) 189. Según el prólogo, la obra ha de servir para «el bien y provecho de los que estudian la sacra antigüedad y la teología positiva».

95. F. GAQUÈRE, *La vie et les oeuvres de Cl. Fleury* (París 1925).

Su crítica, formada en Mabillon, y su agradable estilo le aseguraron un gran éxito; pero su tendencia galicana provocó la réplica del dominico G.A. ORSI, cuya *Istoria ecclesiastica* (1747-62) sólo abarcaba los seis primeros siglos, pero fue varias veces continuada y todavía se reimprimió en el siglo XIX [96]. Junto a estas obras de muchos tomos, presentaba un aspecto modesto el *Breviarium historiae ecclesiasticae usibus academicis accommodatum*, del agustino GIANLORENZO BERTI († 1766), que representa, sin embargo, un punto crucial por destinarse a la enseñanza de la historia de la Iglesia [97].

### d) *La historia de la Iglesia como disciplina teológica.*

La introducción de la historia de la Iglesia en los planes de estudio de las universidades comenzó en la Alemania protestante. Dentro del movimiento de restauración posterior a la guerra de los treinta años, la universidad de Helmstedt vio nacer en 1650 una cátedra propia de historia de la Iglesia; el ejemplo fue pronto seguido por casi todas las universidades protestantes de Alemania. En los numerosos textos de historia de la Iglesia [98] que se destinaron a la enseñanza académica, la historia bíblica, en particular la del Antiguo Testamento, fue poco a poco cediendo el paso a la historia propiamente dicha de la Iglesia; poco a poco se pasó también de la división por siglos a una periodización fundada en puntos de vista internos, pero se mantuvo la finalidad pedagógica espiritual y la orientación polémica que se manifestaba sobre todo en el modo de tratar y juzgar la edad media. El *Compendium Gothanum* (1666), destinado a la enseñanza en el Gymnasium de Gotha, cuyo autor, VEIT LUDWIG V. SECKENDORFF, lo mismo que sus continuadores posteriores, E.S. CYPRIAN y CH. WF. WALCH, eran eminentes historiadores de la reforma, todavía consagraba un tercio del volumen al Antiguo Testamento y mantenía la división por siglos, pero presentaba ya atisbos de una periodización al tratar la Iglesia primitiva como período propio y señalar luego como mojones a Constantino, Carlomagno y Lutero. El *Summarium historiae ecclesiasticae*

96. Roma 1838, en 50 tomos.
97. B. VAN LUIJK, *Gianlorenzo Berti Agostiniano:* RSTI 14 (1960) 235-262 383-410
98. Los títulos de las obras aquí aludidas, en E C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte* 493-499.



(1697), del profesor de Leipzig ADAM RECHENBERG, distinguía cinco períodos: 1. *Ecclesia plantata*, siglos I-III; 2. *Ecclesia libertate gaudens*, siglos IV-VI; 3. *Ecclesia pressa et obscurata*, siglos VI-X; 4. *Ecclesia gemens et acclamentans*, siglos XI-XV; 5. *Ecclesia repurgata et liberata*, siglos XVI-XVII.

Pero sólo JOHANN LORENZ MOSHEIM († 1755), el «padre de la historia eclesiástica protestante» [99], abrió el camino del estudio científico de la historia general de la Iglesia. En sus *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris* (1737), MOSHEIM definía la historia eclesiástica como «la narración discreta y veraz de todos los acontecimientos internos y externos en aquella sociedad de hombres que debe su nombre a Cristo, a fin de reconocer por la ilación entre causa y efecto la providencia divina que obra en su fundación y conservación, y hacerse así piadoso y sabio». Sin excluir la acción de Dios en la historia de la Iglesia, su centro lo ocupa el hombre, y se estudia a la Iglesia en su evolución como sociedad humana, de acuerdo con las leyes que rigen para la historia universal. La mentalidad histórica de Mosheim y su marcado pragmatismo representan una transición al enciclopedismo o «ilustración», que aparece en la *Historia religionis et ecclesiae Christianae* (1777), de su discípulo JOHANN SCHRÖCKH [100]. Bajo esta forma «ilustrada» se trasplantó primeramente la historia de la Iglesia, desde la mitad del siglo XVIII, a las universidades católicas del imperio de los Habsburgos.

El plan de estudios prescrito el año 1752 por la emperatriz María Teresa y que había trazado el jansenista Gerhard van Swieten, preveía la historia de la Iglesia como asignatura obligatoria. Con qué espíritu había de darse la enseñanza, puede deducirse de la instrucción a los profesores (1775) inspirada por el abad de Rautenstrauch: La enseñanza ha de ser pragmática, es decir, «aprovechable y útil para aplicaciones prácticas»; han de mostrarse «los verdaderos límites del poder espiritual y temporal», en el sentido, naturalmente, de la Iglesia dependiente del Estado, y han de tratarse con preferencia los primeros siglos y la Iglesia novísima, es decir, no la edad media; se indica al profesor que «razone»

99 K. HEUSSI, *Johann Lorenz Mosheim* (Tubinga 1906); la nueva bibl , RGG³ IV 1157s (M Schmidt).
100 La obra principal de SCHRÖCKH es la inaguantablemente difusa *Christliche Kirchengeschichte*, 45 t (Leipzig 1768/1813); bibl.: RGG³ v 1545s

sobre los hechos eclesiásticos, a fin de aguzar el juicio de sus alumnos e influir sobre ellos moralmente [101]. Como el *Breviarium* de BERTI no respondía a las tendencias dominantes de Iglesia estatal, antirromanas y enciclopedistas, José II introdujo el texto protestante de Schröckh y, más tarde (1788), ante la protesta del arzobispo de Viena, Migazzi, las *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti* del suavo MATTHIAS DANNENMAYR, que aparecieron en 1790 como *Leitfaden in der Kirchengeschichte* en reelaboración alemana (4 tomos). El texto de Dannenmayr era moderadamente ilustrado, pero resueltamente antirromano. Dividía la historia de la Iglesia en cinco épocas, cuyos mojones divisorios eran Constantino, Carlomagno, Gregorio VII y Lutero, y cada una se desenvolvía según un esquema fijo: extensión, constitución, escritores, doctrina, herejías, liturgia, disciplina, concilios. Si se prescinde de los conceptos fundamentales influidos por Schröckh, hay que reconocer el ensayo por dominar espiritualmente la materia y el valor para emitir juicios a veces muy prudentes. «Guías» e «Introducciones» parecidas las ofrecieron, con diversos títulos: Alioz (1791), Aschenbrenner (1789), Batz (1797), Becker (1782), Gmeiner (1787), Gollowitz (1791), Jung (1776), Lumper (1788), Pelka (1793), Pronat (1779), Sappel (1783), Schmalfus (1792/93), Schneller (1777), Wiesner (1788), Wolf (1793-1803). Declaradamente racionalistas fueron la *Christliche Religions- und Kirchengeschichte* de KASPAR ROYKO (4 t., 1789/95) y la *Geschichte der christliche Religion und Kirche*, aparecida bajo anónimo, obra de MILBILLER (2 t., 1792/93). Los seguidores, más moderados, de la historia de la Iglesia de tendencias ilustradas se mantuvieron hasta entrado en el siglo XIX; así todavía en el año 1840 aparecieron *Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16 Jahrhunderts*, de J.H. v. WESSENBERG.

Por muy peligrosa que fuera la invasión de la ilustración, y aun del racionalismo declarado, en la historiografía, la introducción de la historia de la Iglesia en la enseñanza y los numerosos libros de texto que de ahí surgieron, no pudieron menos de contribuir a que se formara una nueva imagen total de la historia de la Iglesia, aunque fuere bajo otros signos y sobre nueva base. En expreso contraste con la ilustración, con su tendencia a juzgar su cesaro-

101. E.C. SCHERER, *Geschichte und Kirchengeschichte* 400ss; sobre Dannenmayr: ibid. 408-415.



papismo y su desprecio de la edad media, la historiografía romántica se esforzó por sentir con amor y fe el gran pasado de la Iglesia, sobre todo la hasta entonces menospreciada edad media, y descubrió la grandeza del pontificado. El *Génie du Christianisme*, de CHATEAUBRIAND (1802) y el *Du pape*, de JOSEPH DE MAISTRE (1819), por muy deficientes que fueran en su crítica y reproducción de las fuentes [102], abrieron la mirada a la gran tradición religiosa y a las realizaciones culturales de la Iglesia, cosa que no fueron capaces de ver el racionalismo y el antirromanismo de los siglos de la ilustración. En su *Geschichte der Religion Jesu Christi* (15 tomos, 1806/18), el conde FRIEDRICH LEOPOLD VON STOLBERG († 1819) renovaba la visión salvífica de san Agustín y Bossuet, y, al renunciar a toda división por épocas, retrocedía hasta la pura cronografía. Stolberg escribió la historia de la religión de Cristo, no la de la Iglesia. Sin embargo, al sentar como su sentido último «la más profunda motivación de la fe por medio de la historia» [103], su obra hizo «época en la restauración de los estudios históricos serios y, sobre todo, en la reavivación de la intención cristiana» (Janssen). La actitud fundamental religiosa de Stolberg fue compartida por THEODOR KATERKAMP en *Kirchengeschichte* (5 t., 1823/34), pero tuvo más en cuenta que Stolberg las causas naturales de los hechos. La historiografía enciclopedista había considerado a la Iglesia como una institución útil al Estado para el mantenimiento de la moral y la instrucción del pueblo; ahora se descubrió de nuevo su naturaleza trascendente y sobrenatural, su independencia del Estado y su universalidad.

### e) *La historia de la Iglesia como ciencia historicoteológica en los siglos XIX y XX.*

La nueva fundamentación de la historia de la Iglesia como ciencia teológica e histórica fue obra de Johann Adam Möhler (1796-1838). Bajo la influencia del *Pectoral theologe* de Berlín, Neander, pero sobre todo del sistemático de la escuela de Tubinga, Johann

102. S. MERKLE, *Die Anfänge französischer Laientheologie im 19. Jh.*: Festgabe Karl Muth (Munich 1927) 325-357.
103. L. SCHEFFCZYK, *F.L. zu Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi*. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (Munich 1952) 133.

Sebastian Drey († 1853), y en polémica con el idealismo alemán (Hegel, F.Ch. Baur), Möhler descubrió la historicidad esencial del cristianismo en cuanto desenvolvimiento orgánico de la revelación, abandonó el concepto espiritualista que domina su obra primeriza sobre la *Einheit der Kirche* (1825), y recuperó por su definición de la historia de la Iglesia, antes citada, la orientación universal que había perdido por la ilustración y el josefismo. La obra científica de Möhler, prematuramente desaparecido, resultó ciertamente fragmentaria; pero ya su sucesor en Tubinga, Carl Joseph Hefele (1809-1893), llevó a cabo en su *Conciliengeschichte* (7 t., 1855/74) la obra más duradera de la ciencia alemana en el campo de la historia eclesiástica[104], aprovechada hasta hoy, aunque superada en pormenores. El sucesor de Hefele, Franz Xaver Funk († 1907), demostró ser, por sus estudios sobre la historia antigua de la Iglesia, la más aguda cabeza crítica de la escuela de Tubinga[105].

Johannes Joseph Ignaz Döllinger (1799-1890) acometió por tres veces la exposición íntegra de la historia de la Iglesia, que Möhler sólo había llevado a cabo en sus lecciones publicadas póstumamente (1867/68) por P. Gams: en la refundición del *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* de HORTIG (1828), en un libro de texto propio (1836) y en las grandes monografías sobre *Heidentum und Judentum als Vorhalle des Christentums* (1857) y *Christentum und Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (1860). Ninguna de las dos quedó completada. Las diferencias confesionales, que tendieron a borrarse durante la ilustración y fueron puestas vivamente de relieve por MÖHLER en su *Symbolik*, inspiraron la obra de DÖLLINGER, *Reformation* (1846/48). Reconocido en la cúspide de su producción como el más sabio historiador eclesiástico de su tiempo, y sólo superado por John Henry Newman en profundidad de pensamiento, Döllinger influyó por su escuela de Munich más allá de Alemania sobre Francia e Inglaterra (Lord Acton), pero entró en conflicto con la neoescolástica y —primero en la cuestión de los Estados de la Iglesia y luego en la de la infalibilidad pontificia— con la curia romana. Al no someterse al concilio Vaticano I, fue excomulgado.

104. ST. LÖSCH: ThQ 119 (1939) 3-59; A. HAGEN, *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus* II 7-58.

105. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, 3 t. (Paderborn 1897/1907).



La catástrofe de Döllinger trajo como consecuencia un grave retroceso de los estudios históricos en Alemania; pero, a la larga, no pudo impedir su posterior impulso. Los fundamentos teológicos estaban echados; ahora seguiría la reconstrucción por el alumbramiento de nuevas fuentes e investigaciones especiales, tareas ambas estrechamente ligadas con la poderosa y floreciente ciencia histórica del «siglo de la historia». El primer paso fue poner al alcance general las grandes ediciones de los siglos XVI y XVII. El emprendedor *abbé* J.P. Migne († 1875) reprodujo, en sus dos series patrológicas, sólo los textos ya existentes; y la nueva edición del *Bullarium Romanum*, de A. TOMASETTI (llamada Taurinense por el lugar de su aparición, Turín 1857/72), fue sólo una reimpresión de C. Coquelines (1739/44). Desde 1866, la Academia de ciencias de Viena, con su *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, ofrece nuevos textos patrísticos latinos, trabajados con finos métodos filológicos, y, desde 1893, la Academia de Berlín, textos griegos en *Die griechischen christlichen Schriftseller der ersten drei Jahrhunderte*. La edición de las fuentes históricas medievales y modernas, reconocida y fomentada como de interés nacional, ha beneficiado a la historia de la Iglesia. En los *Monumenta Germaniae Historica* (fundados en 1819 y asumidos por el Reich alemán en 1874) han aparecido fuentes escritas tan importantes para la historia de la Iglesia como las cartas de Gregorio Magno y de san Bonifacio, los *Libri Carolini*, el registro de Gregorio VII y la Crónica de Otto de Freising. Los colaboradores de los MGH han afinado extraordinariamente la crítica textual y literaria fundada por los bolandistas y maurinos; en el estudio de diplomas, Theodor Sickel aceptó y mejoró los métodos de Delisle y de su *École des chartes;* M. Tangl, E. von Ottenthal y, sobre todo, Paul Kehr se consagraron al estudio de la cancillería y diplomática pontificias (v. cap. 2d).

En los tiempos modernos, la apertura de los archivos oficiales a partir de las revoluciones decimonónicas de julio y marzo, supuso un verdadero aluvión de fuentes de historia de la Iglesia con la aparición de las grandes colecciones nacionales, como la *Collection des documents inédits sur l'histoire de France* (desde 1835), la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (desde 1842) y el *Calendar of State Papers* (desde 1856). Al mismo tiempo, el archivero vaticano AUGUSTIN THEINER († 1874) comenzó

a brindar, en voluminosos «Monumenta», fuentes abundantes para la historia de los Estados pontificios, de Irlanda y de los pueblos eslavos de occidente y del sur; el converso Hugo Laemmer († 1918) dio una idea de la riqueza de los archivos y bibliotecas romanas para la historia de la reforma y contrarreforma [106]. Mas el acontecimiento que hizo época fue la apertura del archivo vaticano, ordenada por León XIII (*Regolamento* de 1-5-1884), ya que llevó a la fundación de numerosos institutos nacionales de historia en Roma [107] e hizo además posible empresas tan amplias como la edición de los informes de nunciaturas de los siglos XVI y XVII, el *Concilium Tridentinum* de la Görres-Gesellschaft, las investigaciones de primera mano del dominico Heinrich Denifle [108] († 1905) y del jesuita Franz Ehrle [109] († 1934), y, finalmente, la *Geschichte der Päpste*, de LUDWIG PASTOR († 1928), la obra más extensa de historia de la Iglesia del último siglo [110]. Como la *Geschichte des Deutschen Volkes*, de su maestro JOHANNES JANSSEN († 1891), la *Historia de los papas* de PASTOR debió su origen a la posición defensiva a que se vio reducido el catolicismo alemán desde el estallido del Kulturkampf.

El rápido crecimiento de materiales o fuentes, el constante perfeccionamiento de los métodos y de las ciencias auxiliares y el número creciente de monografías y estudios especiales, no afectaron en el siglo XIX —como afectó en el XVII y XVIII— a la tendencia a la síntesis, pues la enseñanza académica exigía textos y manuales de historia de la Iglesia. De modo distinto que la voluminosa *Histoire universelle de l'Église catholique*, de R.F. ROHRBACHER (29 t., 1842/49), los textos y manuales tenían que seguir el curso de la investigación y sostener la competencia de similares exposiciones protestantes, a veces excelentes, como las historias de la Iglesia de J.K.L. Gieseler (5 t., 1824/57), F.Ch. Baur (5 t., 1853/1963), K.R. Hagenbach (7 t., 1869/72), W. Möller - G. Kawerau

106. Sobre A. Theiner y los autores de manuales Ritter y Alzog: H. JEDIN, *Kirchenhistoriker aus Schlesien in der Ferne:* ArSKG 11 (1953) 243-259. Sobre Laemmer, J. SCHWETER, *H. Laemmer* (Graz 1926), insuficiente; las obras más importantes: LThK VI 767s.
107. K.A. FINK, *Das Vatikanische Archiv* (Roma 1951) 155-167 (véase bibl. *e*).
108. A. WALZ, *Analecta Denifleana* (Roma 1955); obras capitales: LThK III 227.
109. Necrología por H. FINKE: HJ 54 (1934) 289-293; K. CHRIST: ZblB 52 (1935) 1-47; M. GRABMANN: PhJ 56 (1946) 9-26; bibliografía en «Miscellanea F. Ehrle» I (Roma 1924) 17-28.
110. *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen*, ed. W. WÜHR (Heidelberg 1950); cf. A. SCHNÜTGEN: AHVNrh 151/52 (1952) 435-445; A. PELZER: RHE 46 (1951) 192-201; necrología por PH. DENGEL: HJ 49 (1929) 1-32.



(3 t., 1889/1907). El manual de J.J. Ritter († 1857) estaba aún, en las primeras ediciones, bajo influjo hermesiano (3 t., 1826/35); la *Universalgeschichte der Christlichen Kirche*, de JOHANNES ALZOG († 1878), que dominó las décadas de mediados de siglo, se apoyaba en las lecciones de Möhler. Después del concilio Vaticano I fue desplazada por el *Handbuch der Allgemeinen Kirchengeschichte*, de JOSEPH HERGENRÖTHER, nombrado cardenal en 1879 († 1890). El manual de Hergenröther fue varias veces refundido (la última vez, en forma completa, por J.P. Kirsch, en 4 tomos, 1911/17) y sobrevivió al siglo XIX. Fueron destinados especialmente a la enseñanza universitaria los textos de F.X. Kraus [111], notable también como historiador del arte y arqueólogo (primera ed., 1872/75), el de F.X. Funk (1886), de Tubinga, y el de Alois Knöpfler (1895), que procedía de la escuela de Tubinga, pero enseñó en Munich; todos ellos alcanzaron numerosas ediciones. Fueron los textos científicamente más aprovechables de su tiempo, pero su fuerte orientación criticopositivista les hacía limitarse a la puntual exposición de los hechos. En este sentido, los textos de Heinrich Brück, de la escuela de Maguncia (primera ed., 1874), y de Jacob Marx, profesor de Tréveris (1903), contrastaban con ellos por su estricta eclesiasticidad. Actualmente, la *Kirchengeschichte*, de KARL BIHLMEYER, que se funda en el texto de Funk y ha sido reelaborada tras la muerte de Bihlmeyer (1942) por H. Tüchle, es, por su concisión y rica bibliografía, la mejor exposición de conjunto de extensión media (3 t., I [12]1951, II [12]1948, III [12]1956; refundición italiana por I. Rogger, 4 t., Brescia 1957 ss). Como la mayoría de los textos precedentes, la historia de la Iglesia de Bihlmeyer acepta la tripartición, corriente en la historia profana, en antigüedad, edad media y edad moderna, si bien, en comparación con algunos textos de la época de la ilustración, tal tripartición representa un retroceso. A sectores más amplios se orienta *Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker*, de A. ERHARD [112] y W. NEUSS (4 t., 1959; versión esp., Madrid 1961), y la *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (versión esp., Madrid 1962), de J. LORTZ ([20]1959). La *Geschichte der Päpste*, de F.X. SEPPELT (2.ª ed., 6 t., ed. por G. Schwaiger,

111. F.X. KRAUS, *Tagebücher*, ed. por H. SCHIEL (Colonia 1957), con bibl. muy completa, 765-788.
112. A. DEMPF, *Albert Ehrhard* (Colmar 1944); J.M. HOECK, *Der Nachlass Albert Ehrhards und seine Bedeutung für die Byzantinistik:* ByZ 21 (1951) 171-178.

desde 1954), y otra versión en un solo tomo del mismo autor, abarca toda la extensión de la historia de la Iglesia.

En Francia, los estudios y exposiciones sobre la antigüedad cristiana de Louis Duchesne († 1922) y Pierre Batiffol († 1929) abrieron camino, desde comienzos de siglo, al florecimiento de la historia de la Iglesia. En Francia surgieron también, según el patrón alemán, tanto libros de texto (como los de L. Marion - V. Lacombe, 1903; Ch. Poulet, 1926), como manuales extensos: F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église* (9 t., 1909/21; versión esp., Barcelona 1918 ss), y últimamente la *Histoire de l'Église*, proyectada en 24 t. e incompleta aún, bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN (desde 1936; reelaboración italiana desde 1938). En Italia compusieron libros de texto L. TEDESCO (6 t. 1922/30), A. SABA (3 t., 1938/43; trad. cast., 2 vol., Barcelona [2]1951) y P. PASCHINI (3 t. 1931); en Inglaterra, PH. HUGHES (3 t., 1934/47; trad. cast. de una *Síntesis*, Barcelona [2]1963; en España, B. LLORCA - R.G. VILLOSLADA - F.J. MONTALBÁN, I[3], II[3], III, IV[3] (Madrid 1960/63).

En los numerosos libros de texto y exposiciones de conjunto, que sería tan imposible como inútil enumerar, se ve patente que se ha impuesto la consideración de la Iglesia como magnitud histórica, y, a la vez, el reconocimiento de la historia de la Iglesia como disciplina teológica. Convertida en ciencia histórica y teológica, ha venido a dar en las mismas tendencias que se perciben en la ciencia de nuestro tiempo y, señaladamente, en la ciencia histórica. 1) El *predominio de la investigación* ha llevado a la fundación de numerosas revistas y series de publicaciones sobre historia de la Iglesia, a la concentración de la investigación en institutos y a la formación de investigadores en seminarios universitarios. 2) La creciente *especialización* ha tenido por consecuencia la desmembración de grandes campos parciales que se han hecho independientes. 3) Como reacción contra la especialización, no menos que contra el positivismo del siglo XIX, se nota, a partir de la segunda guerra mundial, un fuerte *impulso hacia la teología de la historia y a la eclesiología.*

1. El predominio de la investigación hizo necesaria la fundación de revistas y series de publicaciones consagradas propiamente a la historia de la Iglesia. A la «Zeitschrift für Kirchengeschichte», fundada en 1876 por el teólogo protestante Th. Brieger,



que prefirió en sus comienzos investigaciones sobre la reforma, siguió en 1887 la «Römische Quartalschrift für christliche Archäologie und Kirchengeschichte», que, bajo la dirección de Anton Dewaals († 1917), H. Finke y St. Ehses, ha acogido trabajos sobre arqueología romana y sobre las nuevas fuentes abiertas del archivo vaticano. Numerosas contribuciones sobre historia de la Iglesia, las contiene también el «Historisches Jahrbuch», fundado en 1880, de la Görres-Gesellschaft. La «Revue d'histoire ecclésiastique», fundada en Lovaina, el año 1900, por Alfred Cauchie, se ha convertido en el órgano central imprescindible de la investigación, pues, aparte de artículos y recensiones, ofrece una bibliografía completa de todos los trabajos de importancia para la historia de la Iglesia. En Italia, la «Miscellanea di Storia ecclesiastica» (1902) y la «Rivista storico-critica delle Scienze teologiche» (1904) hubieron de suspenderse, a consecuencia de la controversia modernista, no obstante la colaboración de sabios tan eminentes como G. Mercati y P. Franchi de' Cavalieri. En cambio, se han mantenido la «Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte» (1907) y la «Revue d'histoire de l'Église de France» (1910), que han contribuido decisivamente al florecimiento de los estudios de historia de la Iglesia en Suiza y Francia. En Norteamérica, P. Guilday, formado en Lovaina, fundó en 1917 la «Catholic historical Review». Holanda posee desde 1900 el «Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis». En Alemania, ya en el siglo XIX, habían aparecido revistas consagradas a la historia diocesana (por ej., «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, bes. das alte Erzbistum Köln», 1855; «Freiburger Diözesanarchiv», 1865), que aumentaron en el siglo XX (por ej., «Archiv für Elsässische Kirchengeschichte», *1926*; «Archiv für Schlesische Kirchengeschichte», 1936; «Archiv für Mittelrheinische Kichengeschichte», 1949). Ya antes de la primera guerra mundial, varias grandes órdenes religiosas crearon revistas para el cultivo de su propia historia: «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden» (1880), «Revue Mabillon» y «Analectes de l'ordre de Prémontré» (ambas 1905), «Archivum Franciscanum historicum» (1908), «Archivo Ibero-Americano» (1914).

Estudios que para las revistas hubieran resultado demasiado voluminosos, han sido recogidos en publicaciones en serie. H. Schrörs

y M. Sdralek desgajaron sus «Kirchengeschichtliche Abhandlungen»; carácter similar tuvieron las «Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Seminars München» (1899) y las «Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte» (1900), editadas por A. Knöpfler, con participación también de A. Ehrhard. La preponderancia de que entonces gozaba la historia de la reforma se puso casi al mismo tiempo de manifiesto en la fundación de series, como «Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des Deutschen Volkes» (1898), por L. Pastor, «Vorreformations geschichtlichen Forschungen» (1890), por H. Finke, y «Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte» (1905), por J. Greving [113]. A todas habían precedido las de Harnack: «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» (1882). Juntamente con las revistas, numerosas series o colecciones publicadas por las universidades y facultades eclesiásticas fueron desde entonces el recipiente de las investigaciones sobre historia de la Iglesia.

Su explotación ha sido facilitada por el constante perfeccionamiento de las ciencias auxiliares. Si la *Series episcoporum* (1873), del benedictino B. GAMS, sólo se fundaba en fuentes escritas, la *Hierarchia catholica* (desde 1898), del minorita CONRAD EUBEL y sus sucesores, ha aprovechado el archivo vaticano, abierto entre tanto, para la estadística histórica del episcopado [114]. El *Nomenclator litterarius*, del jesuita HUGO HURTER (5 t., $^{3}$1909/13), no logró ciertamente sustituir los antiguos catálogos de escritores de las órdenes religiosas, pero sobrepasó a Du Pin y Ceillier. Obras de tan abrumadora erudición como el *Répertoire* de U. CHEVALIER (1.ª ed., 1877/86) y su *Topo-bibliographie* (1894/1903), así como los *Regesta pontificum Romanorum* de PH. JAFFÉ (1851, $^{2}$1885-1888), no habían estado aún a disposición de ninguna generación anterior de investigadores. Excelentes bibliografías, para Alemania, como la *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, de DAHLMANN-WAITZ ($^{9}$1931), han facilitado la información sobre trabajos anteriores. El contenido de historia eclesiástica de las enciclopedias teológicas ha ido constantemente en aumento, como puede verse comparando la segunda edición del *Kirchenlexikon* de WETZER y WELTE (1882-

113. H. JEDIN, *Joseph Greving. Zur Erinnerung an die Begründung der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte i. J. 1905* (Munster 1954).
114. H. JEDIN, *Die Hierarchia Catholica als universalgeschichtliche Aufgabe:* «Saeculum» 12 (1961) 169-180.



1901) con el *Kirchliches Handlexikon* (1904/12) de M. BUCHBERGER y el *Lexikon für Theologie und Kirche* (1930/38; 2.ª ed., 1957/1966). De lado protestante, lo abundante y exhaustivo de la *Real-encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3.ª ed., por A. Hauck, 1896/1913) no ha sido del todo alcanzado por la *Religion in Geschichte und Gegenwart* (3ª ed., desde 1957), excelente, pero de otra orientación. Con el *Dictionnaire de théologie catholique* (1902/1950), se alinean el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1924/53) y el *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, comenzado en 1912 y todavía inconcluso. La aparición del modernismo y la primera guerra mundial retardaron, pero no interrumpieron, el impulso de los estudios sobre historia de la Iglesia. La reorganización de los estudios eclesiásticos por el papa Pío XI ha tenido gran importancia para extender los trabajos sobre historia de la Iglesia más allá de las fronteras de las naciones que han ido hasta ahora a la cabeza (Alemania, Francia y Bélgica). La constitución *Deus scientiarum*, de 24-5-1931, impone a las facultades teológicas y a las escuelas superiores de la Iglesia los ejercicios de seminario, que han de servir para la formación metodológica [115]. En 1934 se erigió en la Universidad Gregoriana la Facultad de historia de la Iglesia, de la que han salido profesores y archiveros sobre todo para Italia, España e Hispanoamérica. Casi al mismo tiempo, jesuitas, dominicos, agustinos y capuchinos han fundado institutos especiales para la historia de las órdenes respectivas.

2. La especialización de los estudios ha conducido a la independización de las disciplinas particulares y a su desmembración de la historia general de la Iglesia, hecho que se pone de manifiesto en la creación de cátedras propias, en la fundación de revistas especiales y en la composición de textos y manuales. La historia de la literatura eclesiástica, que en el siglo XVIII se englobaba en el plan de estudios teológicos junto con la historia de la Iglesia, se limitó cronológicamente a la patrología, lo que le permitió ahondar metodológicamente. En este terreno ha sido altamente benemérita la escuela protestante alemana (ADOLF VON HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, desde 1882), sus resultados han sido recogidos en libros de texto y ma-

115. AAS 29 (1931) 254.

nuales. En Alemania, los principales han sido la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (5 t., 1913/32), de OTTO BARDENHEWER, y la *Patrologie*, de B. ALTANER (⁶1960); en Francia, la *Patrologie*, de F. CAYRÉ (3 t., 1945/55), a la que va unida una historia de la teología; y, en el ámbito de lengua inglesa, la *Patrology*, de J. QUASTEN 3 t., 1950/60; versión esp., 1961/62). Sobre las nuevas publicaciones ha ido instruyéndonos el «Bulletin d'ancienne littérature» de la «Revue bénédictine», y, desde 1959, la «Bibliographia patristica», que se publica con colaboración internacional. Las «Vigiliae christianae» se consagran sobre todo (desde 1947) a la investigación lingüística. La historia de la literatura teológica medieval ha pasado, parte a la filología latina media (L. Traube, P. Manitius, P. Lehmann, E.R. Curtius), parte a la investigación sobre la escolástica, que florece desde finales del siglo XIX y comienzos del XX (H. Denifle, F. Ehrle, Cl. Baeumker, M. Grabmann, B. Geyer, A. Landgraf). M. GRABMANN compuso (1933) una sucinta, pero sustanciosa *Geschichte der Theologie seit der Väterzeit;* trad. italiana: *Storia della Teologia Cattolica,* Milán 1937.

En un proceso semejante al de la historia de la literatura cristiana, de las *antiquitates* se desprendió también la arqueología cristiana, que fue elevada por Gianbattista de Rossi († 1894) a la categoría de ciencia de la antigüedad cristiana; se propone por meta aprovechar monumentos, inscripciones y textos patrísticos para el conocimiento de la vida cristiana en la antigüedad.

Su orientación unilateral romana, tal como se da en las obras monumentales de Joseph Wilpert († 1940) sobre las pinturas de las catacumbas y los sarcófagos y mosaicos cristianos, fue superada por las excavaciones y estudios en el oriente cristiano (J. Strzygowski, C.M. Kaufmann y otros) y por el penetrante estudio de las relaciones entre la antigüedad y el cristianismo (F.J. DÖLGER [116] [† 1940], THEODOR KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum,* desde 1941). El «Bolletino di archeologia cristiana», fundado por De Rossi en 1863, se transformó en 1924 en la «Rivista di archeologia cristiana», y simultáneamente fundó Pío XI el Pontificio instituto de arqueología cristiana, cuyo primer director fue J.P. Kirsch († 1941).

116. TH. KLAUSER, *F. J. Dölger, Leben und Werk* (Munster 1956), con bibl. por K. BALS.



El colegio de bolandistas, vuelto a fundar en 1837, floreció de nuevo bajo tres eminentes directores: Charles de Smedt († 1911), Hippolyte Delehaye († 1941) y Paul Peeters († 1950). La hagiografía tiene su principal revista en las «Analecta Bollandiana» (1882) y excelentes auxiliares en las tres «bibliotecas» (Bibliotheca hagiografica graeca, latina et orientalis) [117].

La patrología, arqueología cristiana y hagiografía salieron del seno de la historia de la Iglesia; una serie de otras disciplinas especiales de historia eclesiástica surgieron por la mutua acción entre ciencias afines, sobre todo cuando éstas tenían orientación histórica e investigaban y exponían determinados campos de la vida histórica de la Iglesia. De lado católico, la historia de los dogmas es la que menos ha logrado desprenderse de la dogmática. A los ensayos imperfectos del siglo XIX de H. Klee, J. Schwane y J. Bach han seguido muchos estudios especiales, valiosos en parte, y la historia de los dogmas de la Iglesia antigua por L.J. Tixeront (1905/1912), pero no una exposición de conjunto que pueda parangonarse con las historias protestantes del dogma de A. v. Harnack, R. Seeberg y F. Loof; el *Handbuch der Dogmengeschichte*, de M. SCHMAUS, J.R. GEISELMANN y A. GRILLMEIER, trata solamente de la historia de los dogmas particulares.

Ya León Allatios († 1669), Joseph Assemani († 1768) y su sobrino del mismo nombre, y, en el siglo XIX, los cardenales Angelo Mai († 1854) y J.B. Pitra († 1889), fueron beneméritos de los estudios de la literatura y liturgia griega ortodoxa; pero sólo cuando Karl Krumbacher († 1909) independizó la bizantinística, pudo escribir, por inspiración suya, Albert Ehrhard la primera historia de la literatura teológica en el imperio bizantino (1897), que sólo ha sido superada por la obra de H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (1959). En el pontificado de León XIII, interesado por cuestiones de la Iglesia oriental, surgieron las primeras revistas que se ocuparon también en la historia de las otras iglesias orientales. Tales son «Revue de l'orient chrétien» (1896), «Échos d'orient» (1897) y «Oriens christianus» (1901), fundado por ANTON BAUMSTARK († 1948), cuya *Geschichte der syrischen Literatur* (1922), juntamente con la *Geschichte der christlichen ara-*

117. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes* 77-208; R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* (París 1953).

*bischen Literatur* (5 t., 1944/53), de GEORG GRAF, se sitúa entre las obras maestras de la orientalística cristiana. El Pontificio instituto oriental, fundado en 1917, publica desde 1935 la revista «Orientalia christiana periodica», y desde 1951 aparecen en Wurzburgo los «Ostkirchlichen Studien».

En el campo litúrgico, las publicaciones de fuentes por E. Martène, Eusebio Renaudot («Collectio liturgiarum orientalium», 1716) y L.A. Muratori («Liturgia romana vetus», 1748) crearon la base para superar la interpretación simbólica. El reformismo litúrgico de la ilustración no era favorable a la historia de la liturgia, y mucho menos la fosilización de la liturgia en las rúbricas que se opera en el siglo XIX. Sólo por los estudios de avanzadilla de L. Duchesne, P. Batiffol, S. Baeumer, E. Bishop, A. Franz, J. Braun, C. Mohlberg y J. Jungmann se ha impuesto la visión histórica de la liturgia, mientras simultáneamente se ensanchaba la base de fuentes, por obra de la Bradshaw Society (1890), los «Analecta himnica», de M. Dreves y C. Blume (1886), a los que siguieron posteriormente las ediciones de los *Ordines Romani* y del *Pontificale Romanum, por M.* ANDRIEU *(† 1956), y la reproducción de los* manuscritos litúrgicos de Francia, por V.M. Leroquais († 1946), y de los textos de la *Liturgia Hispana,* por FEROTIN (1912), VIVES y FÁBREGA (1946 ss).

El «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (desde 1950 «Archiv für Liturgiewissenschaft»), fundado en 1921 por Odo Casel, ha ido dando en sus boletines anuales una síntesis casi completa de todo lo publicado sobre historia de la liturgia. También en otras revistas litúrgicas, como las «Ephemerides liturgicae» (desde 1887), se ha impuesto la visión histórica. Ésta ha influido de manera considerable sobre el movimiento litúrgico, que ha tenido a su vez como consecuencia que la ciencia de la liturgia se haya convertido en disciplina teológica independiente.

Otro giro llevó la evolución en la historia eclesiástica del derecho. Podía basarse en los grandes trabajos de Thomassin y Benedicto XIV; en el siglo XIX fue impulsada por la escuela histórica del derecho y alcanzó su punto culminante con los canonistas protestantes Paul Hinschius († 1889) y su discípulo Ulrich Stutz († 1938). En 1908, Stutz fundó el órgano principal de la historia del derecho eclesiástico, la sección canónica de la «Zeitschrift der Savigny-Stiftung



für Rechtsgeschichte». Para la historia de las fuentes y la literatura canónica, Johann Friedrich v. Schulte († 1914) compuso una obra de consulta que, a pesar de sus defectos, es aún hoy imprescindible (3 t., 1875/80). Esa historia fue al mismo tiempo cultivada por Friedrich Maassen († 1900), posteriormente por Paul Fournier († 1935) y novísimamente por Stephan Kultner, que fundó en 1955 en Washington un Instituto de historia del derecho canónico en la edad media. Entre las exposiciones sistemáticas del derecho canónico, se ha destacado, junto al clásico *Kirchenrecht* de HINSCHIUS (6 t., 1896/97, reimpr. Graz 1959), el *Lehrbuch* del canonista de Tubinga J.B. SÄGMÜLLER († 1942), por la cuidadosa atención prestada a la historia del derecho ([3]1914; la 4.ª ed., empezada después de la implantación del CIC, quedó incompleta). Los textos de A.M. Königer (1926), I. Zeiger (1940/47) y B. Kurtscheid (1914/43) estaban destinados a la enseñanza escolar; las mejores exposiciones de conjunto de la historia del derecho eclesiástico en lengua alemana han procedido del discípulo de Stutz, H.E. Feine ([2]1954), y W.M. Plöchl ([2]I, Viena 1960, II y III Viena 1955/59).

*La historia de las misiones sólo logró independizarse cuando* se creó la misionología como ciencia de las misiones. En la Alemania protestante, el precursor fue Gustav Warneck († 1910). El primer titular de una cátedra de misionología católica (1914) fue el historiador de la Iglesia Joseph Schmidlin († 1944), quien, en la «Zeitschrift für Missionswissenschaft» por él fundada (1911) y en la serie de «Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte», cultivó desde el principio la historia de las misiones. Su *Katholische Missionsgeschichte* (1925) fue el primer libro de texto aprovechable en la materia. A la fundación de otras cátedras más, y de una Facultad misionológica en la Universidad gregoriana por Pío XI (1932), siguieron otros libros de texto (P. LESOURD, 1937, F.J. MONTALBÁN, [2]1952, TH. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte,* [2]1961, A. MULDERS, *Missionsgeschichte,* 1960) y exposiciones mayores *(Histoire universelle des Missions catholiques,* ed. por S. Delacroix, 4 t., sin año; K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity,* 7 t., 1937/47). En la «Bibliotheca Missionum» (22 t. hasta ahora, desde 1916), fundada por R. Streit, la historia de las misiones recibió un instrumento bibliográfico casi completo, que desde 1935 se completa por la «Bibliographia missionaria», de

J. Rommerskirchen y otros. Numerosas revistas, como la «Revue d'histoire des missions» (1924) y la «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» (1946), y publicaciones en serie, como los «Studia missionalia» (1943), editados por la Gregoriana, se consagran a la investigación, que afronta constantemente nuevos problemas sobre todo de la metodología misional (práctica bautismal, cuestiones de lenguas, adaptación, clero indígena).

La importancia que puede tener, para el desenvolvimiento de una ciencia especial historicoeclesiástica, el hecho de que una nueva disciplina entre en el plan de estudios teológicos, la demuestra la historia de la ascética y la mística que se ha construido en los últimos decenios. La teología asceticomística fue elevada a asignatura por la constitución *Deus scientiarum* (1931), pero le había precedido la erección de la cátedra correspondiente en la Gregoriana desde 1919. Entre tanto apareció la monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (12 t., 1916/36), de H. BRÉMOND, y la exposición de P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* (4 t., 1918/28), y surgieron revistas de orientación histórica, como la «Revue d'ascetique et de mystique» (1920) y la «Zeitschrift für Aszese und Mytik» (1926, desde 1947 con el título «Geist und Leben»); como éstas desde un principio, así también otras revistas, en parte más antiguas (como «Études Carmélitaines»), fomentaron en medida creciente la historia. Con el *Dictionnaire de Spiritualité* (desde 1937) se dispone de una excelente obra de consulta. Las grandes órdenes religiosas elaboran la peculiaridad de su ascética y mística con la edición de sus clásicos (por ej., Ignacio y Teresa de Jesús), en numerosos estudios especiales y también en exposiciones de conjunto, por ej., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (1953, trad. esp. Santander 1955), por J. DE GUIBERT. Para llevar a cabo la tarea, mucho más amplia, de una historia de la piedad católica, se necesitan aún muchos trabajos previos; en este contexto puede entrar el cultivo de la etnología religiosa por L.A. Veit († 1939), G. Schreiber y otros.

Aun cuando las ramas especiales de historia de la Iglesia que hemos citado se hayan convertido en asignaturas y en disciplinas independientes por la extensión del trabajo de investigación llevado a cabo, y perteneciendo a la vez a disciplinas teológicas vecinas y a otras ramas científicas (como la historia del arte cristiano y de



la música eclesiástica que aquí no hemos mentado), sin embargo, particularmente, el dogma, el derecho, la liturgia y la evangelización o las misiones siguen constituyendo el campo de estudio de la historia universal de la Iglesia, y ésta no puede renunciar a su estudio y exposición, si quiere permanecer fiel a su objeto. La historia de la Iglesia es la madre; las otras disciplinas son las hijas; en el sistema de las ciencias teológicas, forman juntas la rama de la teología histórica.

3. Como en todas las ramas de la ciencia, el progreso en la historia de la Iglesia se lleva a cabo sobre todo por los estudios especiales. Éstos se han dilatado de tal forma, que no hay ningún sabio capaz de dominar todo el panorama de la historia de la Iglesia. De ahí que exposiciones generales, como la de Fliche-Martin y la del presente manual, hayan tenido que ser elaboradas por varios autores. Si se habla de una «reacción» contra esta evolución, no es en el sentido de que se pueda o deba renunciar a la investigación especial. La «reacción» no se dirige contra ella, sino que aspira a sobrepasarla. Quiere ir más allá del positivismo práctico, que imperaba a fines y comienzos de siglo, y ofrecer algo más que una exacta exposición y engarce de los hechos. Sigue la tendencia al pragmatismo, en cuanto son aprovechables eclesiológicamente (J. Congar, H. Lubac, J. Daniélou, K. y H. Rahner) o ecuménicamente (J. Lortz) los procesos de la historia de la Iglesia. Y sigue la tendencia a la teología de la historia al insertar la historia de la Iglesia en el contexto de la historia sagrada, con lo que retrocede a la mentalidad que dominó hasta el siglo XVI y ha cedido desde entonces al estudio de las fuentes y a la exposición del curso histórico. La «reacción», finalmente, controvierte los problemas del historismo que plantearon Troeltsch y F. Meinecke y la historicidad de la Iglesia como tal. Sólo el porvenir dirá hasta qué punto estos nuevos modos de ver están llamados a dilatar y ahondar el conocimiento de la historia de la Iglesia.

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL PARA EL TOMO I Y II

Aquí se citan las fuentes, exposiciones, revistas y demás auxilios que tienen señalada importancia para la historia de la Iglesia antigua y se alegan luego frecuentemente. En la elección de las siglas hemos seguido el sistema del *Lexikon für Theologie und Kirche* I (Friburgo ²1957) 16-48.

## I. Fuentes literarias

1. Entre las fuentes literarias, ocupan el primer lugar los antiguos escritores cristianos. Se hallan en su máxima parte en colecciones cuyo origen se ha expuesto en la introducción sobre la historia de la historiografía eclesiástica. Para muchos de estos escritores no han sido aún sustituidas las ediciones de las dos series de la *Patrología* de J.P. Migne:

PG = J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 161 t. (París 1857/66).

PL = J.P. Migne, *Series latina*, 221 t., de ellos, los últimos índices (ibid. 1844/64, diversas reimpr. 1878/90).

Los índices de la *Series graeca* fueron compuestos por F. Cavallera (París 1912) y Th. Hopfner (2 t., ibid. 1928/45). Un *supplementum* de la *Series latina*, en varios tomos, ha sido empezado por A. Hamman (París 1958ss).

Las Academias de ciencias, de Berlín y Viena, han emprendido la edición crítica de los padres griegos y latinos, respectivamente:

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena 1869ss).

GCS = «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte» (Leipzig 1897ss). Empresa paralela son los:

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, en varias series (Leipzig - Berlín 1882ss).

La abadía benedictina de St. Peter, en Steenbrügge (Bélgica), proyecta la reedición de todos los padres latinos, griegos y orientales en el

CChr = *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio*, cuya serie latina se ha iniciado ya (Turnhout - París 1953ss).



Una auxiliar de eminente importancia lo representa la «clave» preparada por E. Dekkers y Aem. Gaar:

ClP = *Clavis Patrum latinorum* (Steenbrügge ²1961), que ofrece un panorama crítico de todas las ediciones de padres latinos ahora existentes.

Algunos escritores eclesiásticos latinos de época tardía están editados en

MGAuctant = *Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi* (Hannover-Berlín 1826ss).

Algunos tomos del

CSHB = *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* (Bonn 1828ss)

han de tenerse en cuenta para el período bizantino de la historia de la Iglesia.

Textos de padres griegos y latinos (con traducción francesa) se hallan en la colección dirigida por C. Mondésert:

SourcesChr = *Sources chrétiennes* (París 1941ss) (hasta ahora, 97 t.).

Un importante auxiliar para el manejo de los escritos de padres griegos y latinos lo ofrecen M. Vatasso, *Initia patrum (latinorum)*, 2 t. (Roma 1906/08), y Chr. Baur, *Initia patrum graecorum*, 2 t. (ibid. 1955), que presentan todos los escritos impresos de los padres por sus palabras iniciales.

Los escritores cristianos de lenguas orientales se hallan en las siguientes colecciones:

PS = «Patrologia Syriaca», ed. por R. Grafin, 3 t. (París 1894-1926).

POr = «Patrologia Orientalis», ed. por R. Grafin y F. Nau (ibid. 1903ss).

CSCO = «Corpus scriptorum christianorum orientalium» (París 1903ss), comenzada por J.B. Chabot y otros, ed. ahora por R. Draguet, Lovaina.

Ediciones científicamente aprovechables, las contienen las siguientes colecciones menores, destinadas a ejercicios de seminario:

CSLPar = «Corpus scriptorum latinorum Paravianum» (Turín).

FlorPatr = «Florilegium patristicum», ed. por J. Zellinger y B. Geyer (Bonn 1904ss).

KIT = «Kleine Texte», ed. por H. Lietzmann (Berlín 1902ss).

SQS = «Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften», ed. por G. Krüger (Tubinga 1891ss).

SCpr = «Scriptores christiani primaevi» (La Haya 1946ss).

StrP = «Stromata patristica et medievalia», ed. por Chr. Mohrmann y J. Quasten (Utrecht 1950ss).

Para estudiantes son recomendables los *Enchiridion*, que contienen una selección de textos patrísticos:

K = C. Kirch - L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo ⁸1960).

R = M.J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum* (Friburgo ²¹1959).

RD = M.J. Rouët de Journel - J. Dutilleul, *Enchiridion asceticum* (Friburgo ⁵1958).

Además, las selecciones de C. Silva-Tarouca, *Fontes historiae ecclesiasticae medii aevi*, I: saec. V-IX (Roma 1930), y

H.M. Gwatkin, *Selections from Early Christian Writers Illustrative of Church History to the Time of Constantine* (Londres 1937).

De entre las traducciones de padres de la Iglesia, hay que citar aquí tres colecciones ejemplares:

BKV[2] = «Bibliothek der Kirchenväter», ed. por O. BARDENHEWER y otros: 1.ª serie, 63 t.; 2.ª serie, 20 t. (Kempten-Munich 1911/39).

SourcesChr = «Sources chrétiennes», la traducción francesa ya citada (París 1941ss).

ACW = «Ancient Christian Writers», ed. por J. QUASTEN (Westminster/Maryland-Londres 1946ss).

Entre los antiguos escritores eclesiásticos, hay que destacar especialmente los historiadores de la Iglesia:

Eusebio HE = EUSEBIO, *Historia de la Iglesia* (hasta 324), ed. por E. SCHWARTZ: GCS 9, 1-3 (Berlín 1903/09).

Filostorgio HE = FILOSTORGIO, *Historia de la Iglesia* (hasta 425), ed. por J. BIDEZ: GCS 21 (Berlín 1913).

Sócrates HE = SÓCRATES, *Historia de la Iglesia* (305-439), ed. por R. HUSSEY, 3 t. (Oxford 1853).

Sozóm. HE = SOZÓMENO, *Historia de la Iglesia* (324-425), ed. por J. BIDEZ y G.C. HANSEN: GCS 50 (Berlín 1960).

Teodoreto HE = TEODORETO, *Historia de la Iglesia*, ed. por L. PARMENTIER, 2.ª ed., por F. SCHEIDWEILER: GCS 44 (19) (Berlín 1954).

Gelasio HE = GELASIO, *Historia de la Iglesia*, ed por G. LOESCHKE y M HEINEMANN: GCS 28 (Berlín 1918).

Zacarías el Retórico, *Historia de la Iglesia* (ca. 450-540), conservada en versión siríaca, ed. por E.W. BROOKS: CSCO 83-84 (París 1919/21).

Evagrio HE = EVAGRIO EL ESCOLÁSTICO, *Historia de la Iglesia* (431-594), ed. por J. BIDEZ y L. PARMENTIER (Londres 1898).

Rufino HE = RUFINO DE AQUILEA, *Traducción de la «Historia de la Iglesia» de Eusebio*, que él completó con dos libros propios; ed. por TH. MOMMSEN: GCS 9 (cf. supra, en Euseb. HE).

Sulp. Sev. Chron. = SULPICIO SEVERO, *Crónica* (hasta 400), ed. por C. HALM: CSEL 1 (Viena 1866).

Paulo Oros., Hist. adv. pag. = PAULO OROSIO, *Historia adversus paganos*, esbozo de historia universal hasta 474 d. de Cr., ed. por C. ZANGEMEISTER: CSEL 5 (Viena 1882).

Las crónicas de Tiro Próspero de Aquitania, Casiodoro e Isidoro de Sevilla fueron editadas por TH. MOMMSEN: MGAuctant 9 y 11 (Berlín 1894).

2. Una fuente de la más alta importancia para los primeros siglos de la historia eclesiástica, son las actas de los mártires y vidas de los primeros santos cristianos. El material está catalogado en tres obras publicadas por los bolandistas:

BHL = «Bibliotheca hagiographica latina», 2 t. (Bruselas 1898-1901, reimpr. ibid. 1949); un tomo supl. apareció ibid. [2]1911.

BHG = «Bibliotheca hagiographica graeca», 3 t. (Bruselas [3]1957).



BHO = «Bibliotheca hagiographica orientalis» (Bruselas 1910).

La gran obra de los

ActaSS = *Acta Sanctorum*,

que empezó BOLLANDUS (Bolland) en 1643, tiene por fin la edición y comentario de estas fuentes. Los tomos, que empiezan por enero, se orientan por las fiestas de santos del calendario romano. Con el tomo 65 (Bruselas 1925), últimamente publicado, se ha alcanzado el 9 y 10 de noviembre.

Dos importantes tomos complementarios son:

MartHieron = *Martyrologium Hieronymianum*, ed. por H. QUENTIN y H. DELEHAYE (Bruselas 1931), y el

MartRom = *Martyrologium Romanum*, trabajado por H. DELEHAYE (Bruselas 1940).

Una selección de actas de los mártires, la cuidó ya TH. RUINART, *Acta martyrum sincera*, París 1689, Ratisbona [5]1859. La selección de R. KNOPF-G KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Tubinga [3]1929), se destina a estudiantes. En España, RUIZ BUENO ha preparado una edición bilingüe (Madrid 1951).

Para la hagiografía bizantina, es además fundamental: A. EHRHARD - J.M. HOECK, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, hasta ahora I-III (Leipzig 1937/52) (TU 50-52).

La principal revista para todo el campo de la hagiografía:

AnBoll = «Analecta Bollandiana» (Bruselas 1882ss), con bibliografía.

3. Las fuentes, tan importantes para el conocimiento de la vida interna de la Iglesia, de liturgias, fórmulas simbólicas o credos, actas conciliares y decretos pontificios, han sido objeto de estudios especiales.

a) *Liturgias:* Como colecciones de textos litúrgicos originales hay que citar: J.A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universalis*, 13 t. (Roma 1749/66, reimpr. París 1922ss).

H.A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae universalis*, 4 t. (Leipzig 1847/53); N. NILLES, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, 2 t. (Innsbruck [2]1896/97).

Textos de la Iglesia oriental sólo: J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (París 1647, Venecia 1730, última reimpr. Graz 1959); E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 t. (París 1716, Francfort [2]1847); H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 2 t. (Wurzburgo 1863/64); F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896). Ofrece nuevo material: H. LECLERCQ, *Monumenta ecclesiae liturgica* (París I: 1902/13; V: 1904)

Los antiguos himnos cristianos han sido de nuevo publicados por W. BULST, *Hymni latini antiquissimi* (Heidelberg 1956).

Textos litúrgicos escogidos, los han publicado las nuevas colecciones «Opuscula et textus», serie litúrgica (Munster 1933);

LQ = *Liturgiegeschichtliche Quellen* (Munster 1918ss).

Las nuevas ediciones críticas, particularmente de textos litúrgicos latinos, se citan en lugar correspondiente de la exposición; para ellos hay que acudir a los manuales de liturgia, sobre todo: L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 t. (Friburgo 1932/33); M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I-IV (Milán ²1950/55), trad. esp., esp., 2 t. (Madrid 1955); A.G. MARTIMORT (ed.), *L'Église en prière, Introduction à la liturgie* (París 1961), traducción cast. *La Iglesia en oración* (Barcelona ²1966).

Exposiciones fundamentales de la antigua liturgia cristiana, son: L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París ⁵1920); J.M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de rebus orientalibus*, 3 t. (Roma 1930/32); A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne ³1953); *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie litúrgica (Barcelona 1946ss); cf. CABROL, DACL, 12, 390-391.

b) *Las fórmulas de los símbolos* de la antigua Iglesia están recogidas por: A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln* (Breslau ³1897, reimpr. en prep.). Ofrecen una selección: H. LIETZMANN, *Ausgewählte Symbole der alten Kirchen* = KIT 17/18 (Berlín ³1931). Otras colecciones: H. DENZINGER (= D), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona ³¹1960); F. CAVALLERA, *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici* (París ²1937). Para la época bizantina primera: J.N. KARMIRIS, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, 2 t. (Atenas 1952/53, ²1960). Estudios en: H. LIETZMANN, *Symbolstudien:* ZNW 21 (1922), 22 (1923), 24 (1925), 26 (1927); ahora en: H. LIETZMANN, «Kleine Schriften» III (Berlín 1926) 189-281; F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 2 t. (Leipzig 1894-1900, reimpr. en prep.); F.J. BADCOCK, *The History of the Creeds* (Londres ²1938); J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge*, I: *Les recherches depuis cinq siècles sur les origines du symbole des Apôtres* (Bruselas ²1949); J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres ²1960).

c) Las *actas* de los primeros concilios se hallan en las grandes colecciones de J. HARDOUIN, «Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum», 12 t. (París 1714s);

Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia-Venecia 1759/98, reimpr. y continuación Lyón-París 1899-1927, reimpr. Graz 1960/61).

Las actas del *Ephesinum* y *Chalcedonense* en:

ACO = E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* (Berlín 1914ss).

Ediciones menores de textos: F. LAUCHERT, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien* (Friburgo 1896, reimpr. Francfort del Meno 1961); E.J. JONKERS, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Leiden 1954). Para los concilios españoles: J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum Hispaniae et novi orbis*, 7 t. (Roma 1753).

Para la historia de los concilios antiguos, es fundamental:

Hefele = C.J. v. HEFELE, *Conciliengeschichte* I-III (Friburgo ²1873/77),

y la versión francesa que la completa, de H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* I-III (París 1907/10).



Para Calcedonia: *Das Konzil von Chalkedon*, ed. por A. GRILLMEIER - H. BACHT, 3 t. (Wurzburgo 1951/54).

d) Los más importantes *decretos pontificios* antiguos están ed. por: P. COUSTANT, *Pontificum Romanorum a s. Clemente usque ad s. Leonem epistulae genuinae* (París 1721, Gotinga ²1796), y A. THIEL, *Epistulae Romanorum pontificum genuinae a s. Hilario usque ad Pelagium II*, t. I (Braunsberg 1867).

Una colección de las más antiguas vidas de los papas, es la que contiene el

LP = *Liber Pontificalis*, ed. por L. DUCHESNE, 2 t. (París ²1907/15), nueva ed. por C. VOGEL, 3 t. (ibid. 1955/57).

La historia de los papas de la antigüedad cristiana ha sido contada por E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 t. (Tubinga 1930/33); J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, I: *Die Grundlagen* (Urach-Stuttgart ²1950); F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste*, I: *Der Aufstieg des Papsttums* (Munich ²1954).

4 Un material de fuentes cuya importancia crece constantemente, son los *papiros cristianos de los primeros siglos*, que se publican corrientemente en las colecciones de papiros y en las revistas de la especialidad. Aquí hay que citar:

BGU = «Berliner griechische Urkunden» (Berlín 1895ss).

OxP = «The Oxyrrhynchos Papyri» (Londres 1898ss).

PSI = «Papiri greci e latini della Società Italiana» (Florencia 1912ss).

Select Papyri, 3 t., de la Loeb Classical Library, ed. por A.S. HUNT - C.C. EDGAR - D.L. PAGE (Londres 1932/41).

Sólo textos cristianos en: C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus:* POr 4, 2; 18, 3 (París 1907/24); G. GHEDINI, *Lettere christiane dai papiri del III° e IV° seccolo* (Milán 1923). Más cartas en: «Aegyptus» 34 (1954) 266-282. Textos litúrgicos en: C. DEL GRANDE, *Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti* (Nápoles ²1934); «Aegyptus» 36 (1956) 247-253, 37 (1957) 23-31.

Revistas y auxiliares de la papirología: «Archiv für Papyrusforschung», ed. por U. WILCKEN (Leipzig 1901ss). «Aegyptus, Rivista Italiana di Egittologia e papirologia» (Milán 1920ss), con importante bibliografía y consideración especial de los textos cristianos.

W. SCHUBART, *Einführung in die Papyruskunde* (Berlín 1918); K. PREISENDANZ, *Papyrusfunde und Papyrusforschung* (Leipzig 1933); A. CALDERINI, *Manuale di papirologia antica greca e romana* (Milán 1938, p. 176-192, bibliografía; trad. cast. Barcelona 1962); F. PREISIGKE - E. KIESSLING, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* (Berlín 1925ss); E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlín 1923/38); W. SCHUBART, *Papyri Graecae Berolinenses* (Bonn 1911) (= *Tabulae in usum scholarum*, ed. J. LIETZMANN, n. 2).

5. Auxiliares filológicos: Para trabajar sobre las fuentes escritas de la historia antigua de la Iglesia, son indispensables diversas disciplinas de la ciencia de la antigüedad, particularmente la filología clásica. Dan una introducción: A. GERCKE - E. NORDEN, *Einleitung in die klassische Altertumswissenschaft*, 3 t. (Leipzig [3]1921ss).

Más amplios son los tomos especiales del

HAW = *Handbuch der Altertumswissenschaft*, en sus novísimas reelaboraciones, ahora ed. por H. BENGTSON (Munich 1955ss).

Juntamente, hay que alegar siempre la gran obra de consulta:

Pauly - Wissowa = *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, en la reelaboración de G. WISSOWA - W. KROLL - K. MITTELHAUS (Stuttgart 1893ss).

K. ZIEGLER - W SONTHEIMER, *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Stuttgart 1964ss (en curso de publicación; constará de 5 tomos); M. CARY y otros autores, *The Oxford Classical Dictionary*, 1949.

Los diccionarios más importantes son:

DuCange = CH. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, 3 t. (París 1678), reimpr. y completado con frecuencia, últimamente por L. FAVRE, 10 t. (Niort 1883/87).

ThLL = *Thesaurus linguae latinae* (Leipzig 1900ss).

K.E. GEORGES, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 t. (Hannover [10]1959).

Añádanse los diccionarios especiales de latín tardío o cristiano: A. SOUTER, *A Glossary of Later Latin to A. D. 600* (Oxford 1949); A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Estrasburgo 1954). Imprescindible también: CHR. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens* I (Roma [2]1961), II (ibid. 1961).

H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, 8 t. (París 1831/55); H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, ed. por H. ST. JONES y R. MCKENZIE (Oxford 1940). Diccionarios especiales: W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín [5]1957ss).

ThW = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. por G. KITTEL - G. FRIEDRICH (Stuttgart 1933ss); G.W.H. LAMPE, *A Greek Patristic Lexicon* (Oxford 1961ss); E.A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (146-1100)* (Nueva York [3]1888); ST.B PSALTES, *Grammatik der byzantinischen Chroniken* (Gotinga 1913); F. BLASS - H. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [11]1961).

Para el trabajo paleográfico: V. GARDTHAUSEN, *Griechische Paläographie*, 2 t. (Leipzig [2]1911/13); B.A. VAN GRONINGEN, *Short Manual of Greek Paleography* (Leiden 1940); R. DEVREESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (París 1954); H. HUNGER, *Studien zur griechischen Paläographie* (Viena 1954); F. STEFFENS, *Lateinische Paläographie* (Tréveris [2]1907/09); B. BRETHOLZ, *Lateinische Paläographie* (Leipzig-Berlín [3]1926); G. BATTELLI, *Lezioni di paleografia* (Ciudad del Vaticano [3]1949); B. BISSCHOFF, *Paläographie* (Berlín [2]1957). Además, las tablas para ejercicios editadas por H. LIETZMANN, *Specimina codicum graecorum Vaticanorum* (Berlín [2]1929) y *Specimina codicum latinorum Vaticanorum* (ibid. [2]1927), y la revista «Scriptorium» (Amberes 1946ss).



6. Las fuentes hasta aquí citadas están sistemáticamente tratadas en los textos y manuales de literatura cristiana y patrología:

Harnack Lit = A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 t. (Leipzig 1893-1904), reimpr. de la 4.ª ed., con complementos por K. ALAND (ibid. 1958).

Bardenhewer = O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 t. (Friburgo I-III [2]1913/23; IV 1924; V 1932; reimpr. en preparación).

M. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, 3 t. (Turín 1924/34);

A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 t. (París 1928/29);

F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, I: *Précis de patrologie* (París [3]1938); P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París [3]1947).

Quasten P = J. QUASTEN, *Patrology*, hasta ahora 3 t. (Utrecht 1950/60), ed. francesa: *Initiation aux pères de l'Église* (París 1955/57), ed. esp.: BAC, 2 t. (Madrid 1961/62) (citaremos siempre esta última).

Altaner = B. ALTANER, *Patrologie* (Friburgo [6]1960); trad. esp. de la 5.ª ed. alemana (respetamos las citas del autor de la 6.ª ed. alemana). Campos parciales de la patrística, son cultivados en las obras siguientes:

Manitius I = M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I (Munich 1911, reimpr. Graz 1959).

F.J.E. RABY, *A History of Christian Latin Poetry* (Oxford [3]1953).

Beck = H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959, HAW).

P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (París 1961); A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischchristlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich 1939).

Las obras de los antiguos escritores cristianos orientales se estudian en: A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), completado por BAUMSTARK y A. RÜCKER en el *Handbuch der Orientalistik* III (Leiden 1954) 169-204; J. CHABOT, *La littérature syriaque* (París 1935); I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca* (Roma 1958); F.N. FINK, *Geschichte der armenischen Literatur: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* (Leipzig 1907); K. KIPARIAN, *Geschichte der armenischen Literatur* I (Venecia 1944); H. THOROSSIAN, *Histoire de la littérature arménienne* (París 1951); J. KARTS, *Littérature géorgienne chrétienne* (París 1934); G. PERADZE, *Die altchristliche Literatur in georgischer Überlieferung:* OrChr 3-8 (Wiesbaden 1930/33); M. TARCHNIŠVILI - J. ASSFALG, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Roma 1955); O'LEARY, *Littérature copte:* DACL 9 (1930) 1599-1635; S. MORENZ, *Die koptische Literatur: Handbuch der Orien-*

*talistik* I (Leiden 1952) 207-219; W. TILL, *Coptic and its Value:* BJRL 40 (1957) 229-258, con bibliografía; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* 5 t. (Roma 1944/53).

El auxiliar bibliográfico más importante para todo el campo de la patrística, es ahora la *Bibliographia patristica,* ed. por W. SCHNEEMELCHER (Berlín 1956ss). El «Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine», añadido desde 1921 a la «Revue bénédictine» (Maredsous), tiene sólo en cuenta la antigua literatura latina cristiana.

## II. FUENTES MONUMENTALES

1. En cuanto la primitiva vida cristiana ha hallado eco en los «monumentos» en el sentido más amplio, es estudiada por la arqueología cristiana. Una de sus disciplinas parciales más importantes es la antigua epigrafía, cuyo objeto son las inscripciones cristianas latinas y griegas. Están principalmente reunidas en colecciones de orientación geográfica, entre las que descuellan las de la ciudad de Roma, generalmente latinas: J.B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae urbis Romae,* 2 t. (Roma 1864/80), completadas por J. GATTI con un *Supplementum* al t. I (Roma 1915). Han sido continuadas por: A. SILVAGNI, *Inscriptiones christianae urbis Romae nova series,* 3 t. (ibid. 1934/56).

Añádanse las colecciones de países especiales: E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* 3 t. (París 1856/92, reimpr. ibid. 1923); A. HÜBNER, *Inscriptiones Britanniae christianae* (Berlín-Londres 1876); E. EGLI, *Die christlichen Inschriften der Schweiz* (Zurich 1895); ST. GSELL, *Inscriptions latines d'Algérie* (París 1922); A.L. DELATTRE, *L'épigraphie funéraire chrétienne à Carthage* (Túnez 1926); J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona 1942, complemento ibid. 1942); F.X. KRAUSS, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande,* 2 t. (Friburgo 1890/94), sustituido ahora por F. GOSE, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier* (Berlín 1958); G. BEHRENS, *Das frühchristliche und merowingische Mainz* (Maguncia 1950); J.B. WARD PERKINS - J.M. REYNOLDS, *Inscriptions of Roman Tripolitania* (Roma 1952).

Las más importantes inscripciones antiguas latinas cristianas fueron recogidas y explicadas por: E. DIEHL: *Inscriptiones latinae christianae veteres,* 3 t. (Berlín 1925/31).

Las inscripciones griegas cristianas han sido publicadas por: L. JALABERT - R. MOUTERDE - C. MONDÉSERT, *Inscriptions grecques (et latines) de la Syrie,* 4 t. (París 1929/55); W.H. BUCKLER - W.M. CALDER - W.K.C. GUTHRIE, *Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia = Monumenta Asiae Minoris Antiqua* IV (Manchester 1933); W.H. BUCKLER - W.M. CALDER, *Monuments and Documents from Phrygia and Caria:* ibid. VI (1939); H LIETZMANN - N.A. BEES - G. SOTIRIU, *Die griechich-christlichen Inschriften des Peloponnes-Isthmos-Korinth* (Atenas 1941); J.S. CREAGHAN - A.E. RAUBITSCHECK, *Early Christian Epitaphs from Athens* (Woodstock 1947). Los nuevos hallazgos, en el *Supplementum epigraphicum graecum* (Leiden 1923ss).



Auxiliares para el estudio de la epigrafía cristiana: Ofrecen síntesis primeras: L. JALABERT - R. MOUTERDER, *Inscriptions grecques chrétiennes:* DACL VII 623-694; H. LECLERCQ, *Inscriptions latines chrétiennes:* ibid. 694-850. Sobre la génesis de las grandes colecciones de inscripciones, id., ibid. 850-1089. Añádanse los manuales: R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie latine* (París [4]1914); W. LARFELD, *Griechische Epigraphik* (Munich [3]1914); C.M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* (Friburgo 1917); P. TESTINI, *Epigrafia: Archeologia cristiana* (Roma 1959) 327-543. Tablas para ejercicios, las ofrecen los dos tomos editados por H. LIETZMANN, *Tabulae in usum scholarum,* n.° 4: *Inscriptiones latinae,* ed. E. DIEHL (Bonn 1912); n.° 7: *Inscriptiones graecae,* ed. O. KERN (ibid. 1913).

La bibliografía de la epigrafía cristiana antigua se halla en:

RivAC = «Rivista di archeologia cristiana» (Roma 1924ss); *Fasti archeologici* (Florencia 1948ss).

ByZ = «Byzantinische Zeitschrift» (Leipzig, luego Munich 1892ss).

2. Novísimamente, la ciencia auxiliar de la numismática ha ofrecido considerables contribuciones a la inteligencia de la historia antigua de la Iglesia bajo los emperadores cristianos. La bibliografía antigua se halla en: H. LECLERCQ, *Monnaie:* DACL XI 2260-2350. Más en: J. BABELON, *Monnaie:* DBS V (1957) 1346-1375, y PH. GRIERSON, *Coins and Medals, a Select Bibliography* (Londres 1954). Las monedas de la época imperial han sido recogidas y estudiadas por H. MATTINGLY - E.A. SYDENHAM, *The Roman Imperial Coinage* (Londres 1923ss); aparecido ya el tomo IX con las monedas de Valentiniano I - Teodosio I; el tomo con las monedas de Constantino, en preparación. Entre tanto: J. MAURICE, *Numismatique constantinienne,* 3 t. (París 1906/13). Importante también: A. ALFÖLDI, *Die Kontorniaten* (Budapest 1943); M. BERNHARD, *Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit,* 2 t. (Halle 1926). Sobre su aprovechamiento, cf. V. SCHULTZE, *Christliche Münzprägung unter Constantin:* ZKG 44 (1925) 321-327; K. KRAFT, *Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogram auf dem Helm:* «Jahrbuch für Numismatik» 5/6 (1954/55) 151-178; G. BRUCK, *Die Verwendung christlicher Symbole auf Münzen von Constantin I bis Magnentius:* «Numismatische Zeitschrift» 6 (1955) 26-32.

3. Los antiguos sepulcros cristianos son también objeto importante de la arqueología cristiana, con su centro de gravedad en Roma: J.B. DE ROSSI, *La Roma sotterranea cristiana,* 3 t. (Roma 1864/77); P. STYGER, *Altchristliche Grabeskunst* (Augsburgo 1927); id., *Die römischen Katakomben* (Berlín 1933); id., *Römische Märtyrergrüfte* (ibid. 1935); L. HERTLING - E. KIRSCHBAUM, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer* (Viena [2]1955); J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms,* 2 t. (Friburgo 1903); F. WIRTH, *Römische Wandmalerei* (Berlín 1934); S. BETTINI, *Frühchristliche Malerei* (Viena 1942); J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi,*

3 t. (Roma 1929/36); F. GERKE, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Berlín 1940); G. BOVINI, *I sarcofagi paleocristiani* (Roma 1949); C. CECCHELLI, *Monumenti cristianoeretici di Roma* (Roma 1944).

4. Manuales y revistas de arqueología cristiana y exposiciones sobre el antiguo arte cristiano: C.M. KAUFMANN, *Handbuch der cristlichen Archäologie* (Paderborn [3]1922); R. KRAUTHEIMER, *Corpus basilicarum christianarum Romae* (Roma 1937ss); C. CECCHELLI, *Iconografia dei papi* (Roma 1938ss); B. LADNER, *Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters* I (Roma 1941); P. TESTINI, *Archeologia cristiana* (Roma 1959); O. WULFF, *Altchristliche und byzantinische Kunst* (Berlín [2]1919, apéndices ibid., 1939); O.M. DALTON, *Eastern Christian Art* (Oxford 1925); C.R. MOREY, *Early Christian Art* (Princeton [2]1953); D.T. RICE, *The Beginnings of Christian Art* (Londres 1957, vers. alemana, Colonia 1961); W.F. VOLBACH - M. HIRMER, *Frühchristliche Kunst* (Munich 1958); F. VAN DER MEER - CHR. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt* (Gütersloh 1959).

BollAC = «Bollettino di archeologia cristiana» (Roma 1863/94).

NBollAC = «Nuovo Bollettino di archeologia cristiana» (ibid. 1895-1923).

RivAC = «Rivista di archeologia cristiana» (Roma 1924ss) con bibliografía.

RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte» (Friburgo 1887ss).

CahArch = «Cahiers archéologiques» (París 1945ss).

JbAC = «Jahrbuch für Antike und Christentum» (Munster 1958ss).

*Atti del III Congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma 1934; *Atti del IV Congresso*. ., ibid., 2 t., 1940/48; *Actes du V[me] Congrès*... (París 1957).

Kraus RE = F.X. KRAUS, *Realencyclopädie der christlichen Altertümer*, 2 t. (Friburgo 1882/86).

DACL = *Dictionaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 t. en 30 vols. (París 1907/53) preparado por CABROL, LECLERCQ y MARRON.

## III. OBRAS DE HISTORIA DE LA IGLESIA PRIMITIVA

a) *Generales:*

P. BATIFFOL, *Le catholicisme des origines à Léon*, 4 t. (París [8-5]1911/30) (frecuentemente reimpr.); B.J. KIDD, *A History of the Church to A. D. 461* (Oxford 1922); L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 t. (París [3-5]1923/29); id., *L'Église au VI[me] siècle* (ibid. 1925); G. KRÜGER, *Handbuch der Kirchengeschichte* I (Tubinga [2]1923); J. ZEILLER, *L'empire romain et l'Église* (París 1928); J.P. KIRSCH, *Kirchengeschichte* I (Friburgo 1930); C. POULET, *Histoire du christianisme* (París 1932); A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932), trad. italiana (Florencia 1947); id., *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker*, 2 t. (Bonn 1935/37); A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église* I-V (París 1935/38); F. HEILER, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens* I (Munich 1937); H. LOTHER, *Geschichte des Christentums* I (Leipzig 1939); J. v. WALTER, *Die Geschichte des Cristentums* I (Gütersloh [2]1939); K. MÜLLER, *Kirchengeschichte* I/I (Tubinga [3]1941); PH. HUGHES, *A History of the Church* I (Londres [2]1948); E. BUONAIUTI, *Geschichte des Christentums* I (Berna 1948); C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 t. (Munich 1954); PH. CARRINGTON, *The Eearly Church* (siglos I y II), 2 t. (Cambridge 1957); H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, 4 t. (Berlín [3-4]1961); K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte* I (Paderborn [13]1962), trad. italiana (Brescia 1957); K D. SCHMIDT - E. WOLF (ed.), *Die Kirche in ihrer Geschichte* (Gotinga 1962ss, en entregas).

b) *Historia de los dogmas:*

A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 t. (Tubinga [5]1931, reimpr, en prep.); id., *Dogmengeschichte (Grundriss)* (ibid. [7]1931); R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I-II (Leipzig [2]1922, reimpr. Darmstadt 1960); id., *Grundriss der Dogmengeschichte* (Leipzig [7]1936); J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 t. (París I [11]1930, II [9]1931, III [8]1928); F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (Tubinga [6]1959); K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 t. (Leipzig 1935); id., *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo 1939).

W. KOEHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins* (Leipzig [2]1951); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Tubinga [2]1954), resumen con el mismo título (Stuttgart 1959); A.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth* (Londres 1954); M. SCHMAUS - J.R. GEISELMANN - A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Friburgo 1951ss; aparecido t. 4/2: *Taufe und Firmung*, 4/3: *Busse und Letzte Ölung);* J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958); J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, 2 t. (Tournai 1958/61); A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas:* «Scholastik» 33 (1958) 321-355 528-558.

c) *Otros temas especiales:*

J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik der Väterzeit* (Friburgo 1939); P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne* I (París [3]1943); L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (París 1960).

A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig [4]1924; reimpr. proyectada); K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, I: *The First Five Centuries* (Nueva York 1937).

G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter* I (Paderborn [3]1936),

trad. esp. sólo tomo I (Madrid 1955); J.H. WASZINK y otros, *Het oudste Christendom en de antieke cultuur* (hasta Ireneo), 2 t. (Haarlem 1951); C.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture* (Nueva York [2]1944, reimpr. 1957, trad. cast. México 1949); W. DURANT, *César y Cristo, Historia de la civilización romana y del cristianismo primitivo* (hasta 325), Parte III de la *Historia de la civilización* (Buenos Aires [3]1959); W. JAEGER, *Early Christianity and Greek paideia* (Cambridge/Mass. 1961). H. EIBL, *Augustin und die Patristik = Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen* III 10/11 (Munich 1923); B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie = F. UEBERWEG, Grundriss. der Geschichte der Philosophie* II (Berlín [11]1928; reimpr. en prep.); G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, tomo I (Madrid 1956); J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, tomo I (Barcelona [2]1965); K PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Welt* (Friburgo 1943, reimpr. Roma 1954); E. KORNEMMANN, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes*, II: *Von Augustus bis zum Sieg der Araber* (Munich 1949); F. LOT, *La fin du monde antique* (París 1951); E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* I (284-476) (París [2]1959), II (475-565) (ibid. 1949); L. BRÉHIER, *Le monde byzantin*, 3 t. (París 1947/50); G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Munich [2]1952).

### IV. OBRAS DE CONSULTA, REVISTAS Y BIBLIOGRAFÍAS

1. Aparte los diccionarios especiales citados, son importantes:

*The Catholic Encyclopedia*, 15 t. (Nueva York 1907/12, t. compl. 1922).

Catholicisme = *Catholicisme, Hier - Aujourd'hui - Demain*, ed. por G. JACQUEMET (París 1948ss).

DBS = *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, ed. por L. PIROT - A. ROBERT (París 1928ss).

DDC = *Dictionnaire de droit canonique*, ed. por R. NAZ (París 1935ss).

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, ed. por A. BAUDRILLART - A. DE MEYER - E. VAN CAUWENBERGH - R. AUBERT (París 1912ss).

DSAM = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, ed. por M. VILLER M. OLPHE GALLIARD - A. RAYEZ - CH. BAUMGARTNER (París 1932ss).

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. por A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (París 1930ss).

ECatt = *Enciclopedia cattolica*, 12 t. (Ciudad del Vaticano 1949/54).

EKL = *Evangelische Kirchenlexikon*, ed. por H. BRUNOTTE y O. WEBER (Gotinga 1955s).

LThK[2] = *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. por J. HÖFER y K. RAHNER (Friburgo [2]1957ss).

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. por TH. KLAUSER (Stuttgart 1950ss).

RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. por K. GALLING (Tubinga [3]1957ss).



Gams = P. GAMS, *Series episcoporum ecclesiae catholicae* (Ratisbona 1873, complementos 1879/86, reimpr. Graz 1957).

E. BAYER, *Wörterbuch zur Geschichte* (Stuttgart 1960); K. PIEPER, *Atlas orbis antiqui* (Dusseldorf 1931); K. HEUSSI - H. MULERT, *Atlas zur Kirchengeschichte* (Tubinga [3]1937); B. LLORCA, *Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica* (Barcelona 1950); R.S. DELL, *An Atlas of Christian History* (Londres 1960); J.G.TH. GRAESSE, *Orbis latinus. Verzeichnis der wichtigsten Orts- und Ländernamen* (Berlín [3]1922).

2. Revistas, con amplias secciones bibliográficas, que se dedican especialmente al estudio del cristianismo antiguo:

AuC = «Antike und Christentum», por E.J. DÖLGER. I-VI (Munster 1929/50).

Bibl = «Biblica» (Roma 1920ss), con bibliografía sobre el primitivo cristianismo.

JbAC = «Jahrbuch für Antike und Christentum» (Munster 1958ss).

JLW = «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» I-XV (Munster 1921/41).

AlW = «Archiv für Liturgiewissenschaft» (Ratisbona 1950ss).

LJ = «Liturgisches Jahrbuch» (Munster 1951ss).

RevÉAug = «Revue des Études Augustiniennes» (París 1955ss).

VigChr = «Vigiliae Christianae» (Amsterdam 1947ss).

ZNW = «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» (Giessen-Berlín 1900ss).

De entre las revistas teológicas que dedican espacio considerable a la Iglesia antigua, hay que citar:

AST = «Analecta Sacra Tarraconensia» (Barcelona 1925ss).

BJRL = «Bulletin of the John Rylands Library» (Manchester 1903ss).

BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique» (Toulouse 1899ss).

Byz(B) = «Byzantion» (Bruselas 1924ss).

BZ = «Biblische Zeitschrift» (Friburgo 1903/29, Paderborn 1931/39, 1957ss).

CH = «Church History» (Nueva York-Chicago 1932ss).

CHR = «The Catholic Historical Review» (Washington 1915ss).

DOP = «Dumbarton Oaks Papers» (Cambridge/Mass. 1941ss).

EE = «Estudios eclesiásticos» (Madrid 1922/36, 1942ss).

ÉO = «Échos d'Orient» (París 1892-1942).

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (Brujas 1924ss).

EvTh = «Evangelische Theologie» (Munich 1934ss).

Gr. = «Gregorianum» (Roma 1920ss).

GuL = «Geist und Leben» (Wurzburgo 1947ss).

HJ = «Historisches Jahrbuch» (Colonia 1880ss, Munich 1950ss).

HS = «Hispania Sacra» (Madrid 1940).

HThR = «The Harvard Theological Review» (Cambridge/Mass. 1908ss).

Irénikon = «Irénikon» (Amay-Chevetogne/Bélgica 1926ss).

JEH = «Journal of Ecclesiastical History» (Londres 1950ss).

JLH = «Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie» (Kassel 1955ss).

JThS = «Journal of Theological Studies» (Londres 1899ss).

MSR = «Mélanges de science religieuse» (Lille 1944ss).
MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift» (Munich 1950ss).
NRTH = «Nouvelle Revue Théologique» (Tournai 1879ss).
OrChr = «Oriens Christianus» (Wiesbaden 1901ss).
OrChrP = «Orientalia Christiana Periodica» (Roma 1935ss).
OrSyr = «L'Orient syrien» (París 1956ss).
OstKSt = «Ostkirchliche Studien» (Wurzburgo 1951ss).
PrOrChr = «Le Proche-Orient Chrétien» (Jerusalén 1951ss).
RAM = «Revue d'ascétique et de mystique» (Toulouse 1920ss).
RBén = «Revue bénédictine» (Maredsous 1884ss).
RÉB = «Revue des Études byzantines» (París 1946ss).
RÉG = «Revue des Études Grecques» (París 1888ss).
RÉL = «Revue des Études latines» (París 1923ss).
RevSR = «Revue des sciences religieuses» (Estrasburgo 1921ss).
RHPhR = «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (Estrasburgo 1921ss).
RHR = «Revue de l'histoire des religions» (París 1880ss).
ROC = «Revue de l'Orient chrétien» (París 1895ss).
RQum = «Revue de Qumran» (París 1958ss).
RSPhTh = «Revue des sciences philosoph. et théolog.» (París 1907ss).
RSR = «Recherches de science religieuse» (París 1910ss).
RSTI = *«Rivista di storia della chiesa in Italia» (Roma 1947ss).*
SA = «Studia Anselmiana» (Roma 1933ss).
SE = «Sacris erudiri» (Brujas 1948ss).
StC = «Studia Catholica» (Roermond 1924ss).
ThLZ = «Theologische Literaturzeitung» (Leipzig-Berlín 1878ss).
ThQ = «Theologische Quartalschrift» (Tubinga 1819ss, Stuttgart 1946ss).
ThSt = «Theological Studies» (Baltimore 1940ss .
ThZ = «Theologische Zeitschrift» (Basilea 1945ss).
Tr = «Traditio» (Nueva York 1943ss).
TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (Tréveris 1888ss).
ZAM = «Zeitschrift für Aszese und Mystik» (Innsbruck-Munich 1926ss).
ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (Stuttgart 1876ss).
ZKTh = «Zeitschrift für katholische Theologie» (Innsbruck-Viena 1877ss).
ZThZ = «Zeitschrift für Theologie und Kirche» (Tubinga 1891ss).

3. Bibliografías. La más amplia bibliografía periódica sobre el conjunto de la historia eclesiástica, la ofrece la
RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique» (Lovaina 1900ss).
Importantes son también el «Bulletin de théologie ancienne et médiévale», que va anejo a las
RThAM = «Recherches de théol. ancienne et médiévale» (Lovaina 1929ss),
y las reseñas críticas sobre campos de la historia eclesiástica antigua, en
ThR = «Theologische Rundschau» (Tubinga 1897ss),
y la sección v de la
ThRv = «Theologische Revue» (Munster 1902ss), en apéndice bibliográfico.



Primera parte

# LOS PRIMEROS TIEMPOS

## Período primero

# EL JUDEOCRISTIANISMO

## I. El judaísmo en tiempo de Jesús en Palestina

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Generalidades:* C.K. BARRETT, *Die Umwelt des Neuen Testamentes. Ausgewählte Quellen* (Tubinga 1959). Las historias de la época del NT de J. FELTEN, 2 t. (Ratisbona ²1925); H. PREISKER (Berlín 1937); R.H. PFEIFFER (Nueva York 1949); W. FOERSTER, Halbbd. I (Hamburgo ³1959). Además, G. HÖLSCHER, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Giessen 1922); W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga ³1926); L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testamentes* (Tubinga 1936); W.O.E. OESTERLEY, *The Jews and Judaism during the Greek Period* (Londres 1941); H.-J. SCHEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum* (Tubinga 1949); id., *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950); R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich ²1954) 12-108; K. SCHUBERT, *Die Religion des nachbiblischen Judentums* (Friburgo-Viena 1955) 1-97; H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956); J. DANIÉLOU, *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1957); W. EICHRODT, *Theologie des alten Testamentes*, 3 t. (Stuttgart ³⁻⁴1957/61).

2. *El judaísmo de Palestina:* Las historias de Israel por E. SCHÜRER, 3 t. (Leipzig ⁴1901/09); A. SCHLATTER (Stuttgart ²1925); TH. ROBINSON - W.O.E. OESTERLEY, 2 t. (Londres 1932); F.M. ABEL (París 1952); G. RICCIOTTI, 2 t. (Viena 1955), trad. esp. (Barcelona 1946); M. NOTH (Gotinga ²1956); L. EHRLICH (Berlín 1953). Además: G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Stuttgart 1926); G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 t. (Cambridge 1927/30); P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928); N. LEVISON, *The Jewish Background of Christianity* (Edimburgo 1932); J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien aux temps de Jésús-Christ*, 2 t. (París 1935); M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.* (Leiden-Colonia 1961); R. TRAVERS HERFORD, *Die Pharisäer* (Colonia 1961).

3. *Sobre Qumrán:* Bibliografía en la «Revue de Qumran» (París 1958ss), antes: A.G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid 1956); CH. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (Berlín 1957); W.S. LASOR, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948-1957* (Pasadena 1958); H. BARDTKE, *Die Handschriften vom Toten Meer*, 2 t. (Berlín 1952/58); M. BURROWS, *Die Schriftrollen vom Toten Meer* (Munich 1957); id., *Mehr Klarheit über die Schriftrollen* (Munich 1958); J.-T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957); F.M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran* (Nueva York 1958); J.P.M. VAN DER PLOEG, *Funde in der Wüste Juda* (Colonia 1959); K.H. RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer* (Stuttgart 1960); J. SCHREIDEN, *Les énigmes des manuscrits de la mer morte* (Wetteren 1961); A. DUPONT-SOMMER, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, trad. por W. MÜLLER (Tubinga 1960); J MAIER, *Die Texte vom Toten Meer, deutsche Gesamtübertr.*, 2 t. (Munich 1961); G. MOLIN, *Qumrân - Apokalyptik - Essenismus:* «Saeculum» 6 (1955) 244-281; F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956; D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity* (Nueva York 1957); H. BRAUN, *Spätjüdischer und frühchristlicher Radikalismus*, I: *Das Spätjudentum* (Tubinga 1957); K. SCHUBERT, *Die Gemeinde von Qumran* (Munich 1958); H.E. DEL MEDICO, *Le mythe des esséniens* (París 1958); H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen* (Leiden 1959); H.W. HUPPENBAUER, *Der Mensch zwischen zwei Welten, Der Dualismus der Texte von Qumran* (Zurich 1959); O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in den Qumrantexten* (Tubinga 1960); E.F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran* (Londres 1960); H. SÉROUYA, *Les esséniens* (París 1960); K.H. SCHELKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testamentes* (Dusseldorf 1960); A. ADAM, *Antike Berichte über die Essener* (Berlín 1961); H.H. ROWLEY, *The Qumran Sect and Christian Origins:* BJRL 44 (1961) 119-156; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins* (Nueva York 1961).

4. *Judaísmo de la diáspora:* J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain*, 2 t. (París 1914); W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (Gotinga 1915); H.J. BELL, *Juden und Christen im römischen Alexandrien* (Leipzig 1926); J. LEIPOLDT, *Antisemitismus in der alten Welt* (Leipzig 1933); W. MAURER, *Kirche und Synagoge* (Stuttgart 1953).

5. *Sobre Filón:* Ed. crítica completa por L. COHN - P. WENDLAND - S. REITER - J. LEISEGANG, 8 t. (Berlín 1896/1930); versión alemana por L. COHN - I. HEINEMANN, 6 t. (Breslau 1909/38); texto con versión inglesa por F.-H. COLSON - G. WHITAKER (Londres 1928/52); síntesis por H. LEISEGANG: Pauly-Wissowa 19, 1-50; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon* (París [2]1925); E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alex.* (Giessen 1929); J. PASCHER, *Der Königsweg der Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alex.* (Paderborn 1931); I. HEINEMANN, *Philos griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932); W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alex.* (Leipzig 1938); E.R. GOODENOUGH,



*The Polities of Philo Judaeus:* NH (1938, bibl. 125-321); H.A. WOLFSON, *Philo*, 2 t. (Cambridge/Mass. [2]1948); H. THYEN, *Die Probleme der neueren Philoforschung:* ThR 23 (1955) 230-246; J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie* (París 1958).

Según la visión salvífico-histórica del Nuevo Testamento, Jesucristo vino al mundo «en la plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4; Mc 1, 14s).

El deseo del Mesías prometido estaba ciertamente vivo en el judaísmo contemporáneo; pero, en la mayoría, se nutría más bien de la miserable situación política del pueblo que no de motivos religiosos. Hacía más de medio siglo que el pueblo judío vivía bajo la dominación romana; ésta le era tanto más odiosa, cuanto que se encarnaba en el hombre que había herido de la manera más profunda los más santos sentimientos nacionales y religiosos del pueblo. Herodes el grande, hijo del idumeo Antípatro, amigo de César, un extraño por ende de raza, se las había arreglado en Roma para que el senado le concediera la dignidad de rey de los judíos, a cambio de lo cual estaba obligado a defender los intereses romanos en Asia anterior, políticamente importante, en particular frente a los peligrosos partos. El territorio que se le había prometido tenía que ser primeramente conquistado por las armas; desde el primer momento en que Herodes pisó suelo palestino, se le opuso el odio del pueblo que, bajo el príncipe asmoneo Antígono, le presentó fuerte resistencia. Mas, con la ayuda de Roma, pudo Herodes romperla con la conquista de Jerusalén el año 37 a. de Cr., exterminando implacablemente la dinastía de los asmoneos que, más de cien años antes, bajo Judas Macabeo y sus hermanos, en una lucha heroica y grandiosa contra la soberanía siria, había defendido la libertad religiosa del judaísmo. Herodes logró tener en jaque al pueblo, que hubo de contener su rencor; pero todos sus esfuerzos por atraerse el corazón de sus súbditos judíos, por ejemplo reconstruyendo el templo, fundando nuevas ciudades y fomentando los intereses económicos y culturales de su reino, fracasaron de todo punto. En su testamento dividió el reino entre sus tres hijos más jóvenes: El territorio principal de Judea con Samaría e Idumea pasó a Arquelao, que había de heredar también la dignidad real. El territorio colindante con el norte tocó a Herodes Antipas. Las regiones de Batanea, Traconítide y Auranítide, al nordeste del rei-

no herodiano, fueron para Filipo. Mas el cambio de gobierno fue en Judea ocasión de serios desórdenes que sólo se aquietaron gracias a la ayuda de las legiones romanas. Arquelao no ofreció a los romanos garantía suficiente de orden y seguridad; por lo cual, tras deponerlo el año 6 d. de C., Agusto dio al país nueva autoridad suprema en la persona de los procuradores romanos, con sede oficial en Cesarea; a ellos incumbía la seguridad militar y dirección económica del territorio en unión con el legado romano de Siria, mientras el *Synedrion* (o sanedrín), autoridad puramente judía bajo la presidencia del sumo sacerdote, entendía en los asuntos internos de los judíos. Pero tampoco este nuevo orden trajo la apetecida tranquilidad política interna. Para los judíos seguía siendo una grave pesadilla de su conciencia nacional que una cohorte romana tuviera su cuartel permanente en Jerusalén y que los romanos les impusieran sus tributos. Más de un procurador actuó con demasiada arrogancia como representante del pueblo dominador, con lo que el odio contra la dominación extranjera recibía constantemente nuevo combustible. Pero la causa más profunda de la permanente situación de tensión entre los señores políticos y el pueblo sometido hay que buscarla en el peculiar carácter espiritual y religioso de éste, que era para los romanos poco menos que un enigma.

### *La situación religiosa del judaísmo palestinense*

A los ojos de sus vecinos, el pueblo judío se caracterizaba sobre todo por lo peculiar de las creencias religiosas que él trataba de guardar con ahínco en medio de cultos y corrientes completamente distintas. Sin recatarse en la vida diaria de contactos con el mundo que le rodeaba, el pueblo judío mantuvo con sorprendente tenacidad los rasgos esenciales de su fe y de su vida religiosa, aunque ello le costara los más duros sacrificios y trajera consigo el aislamiento, en múltiples aspectos, de los otros pueblos. El núcleo más íntimo de sus creencias era su monoteísmo. Este pueblo tenía conciencia de haber sido conducido por este solo Dios verdadero en todas las fases de su historia, pues tantas veces se le había revelado ya como su único señor, de manera impresionante, tanto por intervenciones inmediatas como por la palabra de sus profetas. Esta fe en el gobierno de un Dios justo y fiel sufrió vacilaciones



en su intensidad e inmediatez; estuvo expuesta, en época tardía, al peligro de petrificarse por las especulaciones de ciertos rabinos; pero el pueblo no la perdió jamás. Esta fe en la fidelidad y misericordia del Dios que lo gobernaba y guiaba, configuraba la vida diaria de los hombres piadosos, y el pueblo, como totalidad, se sentía, por ella, como pueblo escogido de entre todos los pueblos, gracias al pacto o alianza que con Él había concluido, para que un día saliera de él mismo la salvación para todas las razas. Esta fe se nutría de una esperanza, que elevaba una y otra vez al individuo no menos que al pueblo entero, en un salvador y redentor venidero, que los profetas habían anunciado incansablemente como Mesías. El Mesías había de salir de en medio del pueblo, erigiría en Israel el reino de Dios, levantaría por ese hecho a Israel sobre todos los pueblos de la tierra, y él sería su propio rey. Esta expectación del Mesías y del reino de Dios se convirtió, en tiempos de graves amenazas para la libertad religiosa y política del pueblo, en la fuente más profunda de su capacidad de resistencia. Sin embargo, dada la implicación de la vida religiosa y del régimen político, la idea mesiánica tomó fácilmente tinte demasiado terreno, impuesto por las necesidades diarias del pueblo judío, de suerte que muchos veían preferentemente en el Mesías al liberador de la miseria terrena y, posteriormente, en forma muy concreta, al libertador del odiado yugo romano. Pero tampoco faltaban en este tiempo sectores o grupos que no habían olvidado la misión esencialmente religiosa del Mesías, anunciada por los profetas, y esperaban en él al rey de la alcurnia de David que purificaría y santificaría enteramente a Jerusalén, no consentiría iniquidad ni maldad alguna y debería regir al pueblo santo en un imperio santo (cf. Dan 7, 9.13.27). De esta ardiente esperanza mesiánica nacieron aquellos cánticos religiosos que se llaman salmos de Salomón[1] y que, siguiendo el modelo de los salmos bíblicos, expresan en forma viva y convincente el anhelo por el salvador prometido. Así el poeta del salmo 17: «Mira, Señor, y suscítales su rey, hijo de David, en el tiempo que tú has previsto, oh Dios; para que reine sobre Israel tu siervo. Y cíñelo de fuerza, para que despedace a los príncipes inicuos; purifica a Jerusalén de gentiles que la pisan para su des-

1 Dieciocho de estos salmos se han conservado en traducción griega, texto en A. Rahlfs, *Septuaginta* II 471-489, versión alemana por P. Riessler, l. c. 899s.

trucción... Entonces congregará un pueblo santo, que gobernará con justicia, y juzgará a las tribus del pueblo santificado por el Señor Dios suyo... y pondrá bajo su yugo a los pueblos de las naciones para que le sirvan, y glorificará al Señor en presencia de toda la tierra. Y purificará a Jerusalén con santidad, como desde el principio, para que vengan las naciones desde el cabo de la tierra a ver su gloria... y no habrá iniquidad en sus días entre ellos, porque todos son santos y su rey es el Señor ungido... Bienaventurados los que nacieren en aquellos días, para ver la gloria de Israel en la congregación de las tribus. ¡Apresure Dios sobre Israel su misericordia! ¡Líbrenos Él de la impureza de las gentes profanas! ¡El Señor mismo es nuestro rey por los siglos y más!»

Junto al monoteísmo y la expectación mesiánica, la ley ocupaba un lugar decisivo en el mundo religioso del judaísmo de aquel tiempo. Observar la ley es la tarea que el hombre piadoso se propone en su diaria vida religiosa, y a su cumplimiento endereza su más serio empeño; mas si falta contra ella, aunque sea por ignorancia, tiene que expiar su falta. Mas su fidelidad a la ley halla su recompensa, aun en esta vida, por la bendición de modesto bienestar que el Señor concede, y, sobre todo, cuando en el último juicio le confirme que ha sido justo en su conducta terrena, y por ello puede recibir la vida eterna. La ley es ofrecida a todo judío en la Sagrada Escritura, en cuyo espíritu se forma desde su primera juventud en la casa paterna y luego en escuelas apropiadas. La participación en el culto divino tanto en el templo como en las sinagogas que existían en todas las poblaciones de alguna importancia de Palestina, mantenía vivo el conocimiento de la Escritura, que allí se explicaba en verdaderas homilías. Como la ley no daba soluciones claras para todas las situaciones de la vida, su interpretación estaba encomendada a sabios especiales, escribas o doctores de la ley, que vinieron a ser una institución importante en la vida religiosa del judaísmo.

En principio todos los judíos estaban de acuerdo respecto a la alta estima que les merecía la ley; no obstante, la ley precisamente fue ocasión de una escisión del pueblo en distintas tendencias o partidos, fundada en la distinta estimación que se le concedía en su influjo sobre la vida entera. Ya antes de iniciarse las guerras de los Macabeos, había surgido el movimiento de los *hassidim* o asideos, comunidad de hombres serios, que buscaban la última y



más profunda voluntad de Dios, expresada en la ley, a fin de conformar con ella su vida religiosa. Esta voluntad de Dios les parecía tan sublime que quisieron levantar «una cerca en torno a la ley», que hiciera imposible toda transgresión, aun la transgresión involuntaria [2]. Los asideos querían servir a la ley con una obediencia absoluta, a costa incluso de la vida, y así contribuyeron a crear aquella actitud, capaz de todo sacrificio, que distinguió al pueblo en la época de los Macabeos. Sin embargo, no hallaron un seguimiento sin reservas para sus ideales, y las familias nobles sobre todo y los dirigentes del sacerdocio se distanciaron de ellos. Son los que el Nuevo Testamento llama saduceos, representantes de cierto racionalismo, que rechazaban la fe en el mundo de ángeles y espíritus, y hacían chacota de la resurrección de los muertos. Para ellos tenían marcado carácter de autoridad sobre todo los cinco libros de Moisés, la Tora propiamente dicha. En política tendían a una actitud oportunista respecto a sus señores romanos y, en conjunto, representaban una minoría, aunque influyente.

El partido religioso de más prestigio al comienzo del primer siglo cristiano, si no por su número, sí por su valimiento ante el pueblo, era el de los fariseos. Aunque su nombre vale tanto como «separados», buscaban no obstante influir sobre el pueblo en general e imponer sus ideas religiosas, lo que en gran parte conseguían. Los fariseos se tenían por los representantes del judaísmo correcto, y su concepción de la ley y modo de observarla puede considerarse como expresión típica de la religiosidad judía en el primer siglo postcristiano. De los asideos tomaron el axioma de la eminente importancia de la ley para la ordenación de la vida del individuo y del pueblo y, en ese sentido, pueden considerarse como sus continuadores. Pero los fariseos hicieron más impenetrable «la cerca en torno a la ley», pues trataban de fijar para cada situación de la vida la actitud demandada por la ley. Esta interpretación minuciosa de la ley quedó consignada en la Mishna y en el Talmud, en los que se concede el más alto valor a las interpretaciones de los maestros anteriores, de suerte que la tradición desempeña papel eminente entre los escribas de tiempos posteriores. El intento de encuadrar toda situación posible de la vida diaria dentro de una interpretación de la ley, condujo a una exégesis en

2. Cf. W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I, 2 (Hamburgo 1956) 45s.

que cualquier partícula verbal era importante, y en la que de cosas accesorias se sacaban las más abstrusas consecuencias. Mucho más fatal era la fundamental actitud casuística, que de ahí se derivaba, en todas las cuestiones de la vida moral, ya que imposibilitaba o deformaba la libre decisión moral del individuo. Pero en esto se veían obligados los doctores fariseos de la ley a hacer a su vez en casos particulares concesiones que repugnaban a sus propios principios, pues tenían que tomar decisiones que fueran también realizables para todo el pueblo. Dada esa fundamental actitud casuística, eran inevitables divergencias de opinión entre los doctores de la ley, y así se formaron ciertas escuelas en la interpretación de la ley, que se distinguen por los nombres de sus doctores principales, como la escuela de Sammay o la de Hilel. En la vida pública, el fariseo tenía interés en demostrar, en sí mismo, como en un ejemplar vivo, la recta postura ante la ley; y aceptaba, en cambio, ciertos honores, como el título de rabbí o el primer puesto en la sinagoga. A veces es perceptible aun dentro de su piedad personal una vana complacencia propia nacida de su fidelidad a la ley, que mira con una mezcla de compasión y desprecio al pecador, al pueblo que no sabe una palabra de la ley (Ioh 7, 49). Ante pareja actitud, pasaban a segundo término las ideas básicas del Dios de Israel como señor de la historia, cuya voluntad hay que acatar con humildad y confianza, e implorar su misericordia con confiada oración. Sin embargo, tampoco el fariseísmo logró penetrar con sus opiniones religiosas todo el judaísmo del tiempo. El grupo de los llamados «celotas» (celosos o celadores) quería naturalmente ponerse al fiel servicio de la ley; pero, con actitud decididamente combativa, pronta al martirio, rechazaba activamente la intrusión de todo elemento gentil y se negaba a pagar tributo al emperador romano, o provocaba a la resistencia positiva contra la dominación gentil extranjera; pues, según ellos, la obediencia a la ley obligaba a tal guerra santa[3].

### *La comunidad de Qumrán*

La fidelidad a la ley, su entero y limpio cumplimiento, empujó a otro grupo del pueblo judío, los esenios, a abandonar la

3 M. HENGEL, l c , part 235-292



acción pública y cerrarse en el aislamiento. Los ricos hallazgos literarios y arqueológicos de las ruinas de Khirbet Qumrán, centro de la secta al oeste del mar Muerto, que se han hecho públicos desde 1947, han enriquecido con nuevos rasgos la imagen que de ellos nos trazan Plinio[4] y Flavio Josefo. Sus comienzos se remontan a la época de los Macabeos, y la culminación de su auge hay que situarla entre fines del segundo y comienzos del primer siglo precristiano. Según las ideas de la secta, Belial, como se llamaba preferentemente a Satán en Qumrán, había entonces tendido tres redes sobre Israel: la fornicación, la riqueza mal adquirida y la profanación del templo[5]. Por las dos primeras redes se entendía el enriquecimiento de los príncipes del pueblo por el botín de los gentiles y la interpretación suave, por parte de algunos de ellos, de los mandamientos sobre el matrimonio del Lev 18, 13. Según parecer de los esenios, tampoco el culto del templo era ya ejercido con limpieza y pureza por parte de los sacerdotes de semejante interpretación laxa, y como, según sus ideas, no se ponía remedio al mal, dejaron de frecuentar el templo y de tomar parte en sus sacrificios, y renunciaron al trato con los «hombres de perdición». Esto representaba prácticamente la escisión de los asideos fieles a la ley: unos en la dirección farisaica, y otros en el grupo, numéricamente mucho menor, de los esenios que, desde ahora, se consideran a sí mismos como el «residuo santo» del verdadero Israel. A su cabeza se puso una personalidad que los textos de Qumrán llaman «maestro de justicia», a quien sin duda se debe la primera congregación organizada. Este maestro predicaba una nueva interpretación de la ley, que consistía en el radical cumplimiento de la voluntad divina expresada en ella. Aquí no se admitían medias tintas: Había que amar a Dios de todo corazón, o rechazarlo totalmente; andar por su camino, u obstinarse en la dureza del propio corazón. El que no seguía absolutamente la ley tal como la entendían los esenios, era irremediablemente impío. De la voluntad de observar enteramente la ley se seguían consecuencias tan concretas como la nueva ordenación del calendario por los esenios, según los cuales las fiestas habían de celebrarse anualmente el mismo día de la semana. El maestro de justicia preconizaba también una

4 J.-P. AUDET, *Qumran et la notice de Pline sur les Esséniens* RB 68 (1961) 346-387.
5 W. FOERSTER, l c 58s

nueva inteligencia de las predicciones proféticas del Antiguo Testamento: Los últimos tiempos anunciados por los profetas habrían comenzado ya; la gran lucha final entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas era inminente, y su desenlace traería para los hijos de la luz, los esenios, el comienzo de una nueva era de paz y de salud. Dos Mesías desempeñarían su papel en esta lucha final: el sumo sacerdote de los últimos tiempos, «el ungido de Aarón», y el príncipe de los últimos tiempos, «el ungido de Israel». La conciencia que de su elección tenía la comunidad de Qumrán, estaba sostenida por el reverente reconocimiento de la divina omnipotencia, que, en una especie de predestinación, destina parte de los hombres al espíritu de la verdad y de la luz, parte al espíritu de las tinieblas y de la injusticia.

Este radicalismo en la doctrina y en la práctica que de ella se derivaba, desembocó en la congregación organizada de los esenios, que, en el grupo de Qumrán, tomó carácter similar al de una orden religiosa. Aquí la comunidad de Dios evolucionó hacia una hermandad de tipo monacal, en la que el aspirante sólo era admitido como miembro con plenos derechos después de cierto tiempo de prueba, una especie de noviciado, obligándose, por juramento, a la observancia de las reglas de la orden. Lo que hasta entonces poseyera el recién ingresado pasaba a propiedad de la hermandad. Comidas y conferencias comunes mantenían unidos a los miembros, entre los que reinaba una estricta jerarquía. A los sacerdotes se les concedía lugar o posición destacada. Prescripciones especiales de pureza exigían numerosos lavatorios, una y otra vez reiterados. La estricta hermandad de Qumrán observaba el celibato, pero en las cercanías de la fundación vivían secuaces casados, y por toda Palestina vivían esenios aislados. No se admite compasión alguna con el impío, sino que se lo persigue con odio implacable y contra él se invocan la ira y la maldición de Dios. Los escritos extrabíblicos que, por lo menos fragmentariamente, han aparecido en los hallazgos de Khirbet Qumrán, nos permiten reconocer el fuerte interés del grupo esénico por la literatura apocalíptica, cuyos temas son los grandes acontecimientos del fin del mundo: La victoria final sobre el mal, la resurrección de los muertos, el juicio final y la gloria de la era de salvación que no tendrá fin. Algunos fragmentos de escritos de este género ya conocidos,



como el libro de los Jubileos, el libro de Henoch, el modelo judío del Testamento de los doce patriarcas, nos permiten ahora conjeturar con mucha probabilidad el origen esénico de estas obras; otros fragmentos, por ej., de un libro de Noé, de un libro de los misterios, de un escrito sobre la nueva Jerusalén, confirman la hipótesis de que el número de «Apocalipsis» fue mucho mayor del conservado. Ciertos rasgos de esta literatura apocalíptica ponen de manifiesto que, con el correr del tiempo, hubo de operarse un cambio en algunas ideas de la comunidad de Qumrán, en el sentido, por ejemplo, de una mayor suavidad con el impío y pecador; la idea de odio perdió terreno, y el deber de amar al prójimo alcanzaba ahora también al que no era miembro de la comunidad, incluso al pecador y al enemigo. La era de la salvación se interpretó en una fase posterior como una especie de retorno del paraíso terrenal. De modo parecido al de los textos de Qumrán de la primera época, tampoco los textos apocalípticos conocen un Mesías de contornos claramente definidos y marcados.

La literatura hasta ahora conocida no permite una reconstrucción, exenta de lagunas, de la historia del movimiento esénico. Sólo Flavio Josefo habla más extensamente sobre ellos después de la destrucción de Jerusalén [6]. Según Flavio Josefo, no habría habido entre ellos ninguna evolución profunda; el postulado de fidelidad heroica a la ley se mantuvo inconmovible y, aunque se mantuvo también el deber del odio al impío, Josefo nos da también noticias de ayuda misericordiosamente prestada a los que no eran miembros de la secta. No existen testimonios expresos sobre la parte que los esenios pudieran haber tomado en la lucha contra los romanos en el levantamiento de los años 68-70 después de Cr.; pero es posible que tomaran parte en ella, pues pudo fácilmente representar para ellos la lucha final de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas. Josefo se calla sobre todo acerca de las ideas mesiánicas de este tiempo, y ni a Juan Bautista ni a Jesús de Nazaret los menciona en este contexto; de suerte que el más fiel a la ley de todos los grupos judíos apenas si pudo nada de este último, como tampoco puede demostrarse parentesco interno alguno, ni menos dependencia, de Jesús respecto a la secta de Qumrán. El centro del grupo monástico de esenios fue destruido por los roma-

6 Flavio Josefo, *Antiq* 20, 5, 4, § 113-117

nos el año 68 después de Cr., y los restos del movimiento debieron quedar tan diezmados en la sublevación de Bar-Kochba, que no fue ya posible una reorganización. En el posterior desenvolvimiento de la religión judía, no les cupo ya papel alguno; éste estaba reservado a sus grandes contrarios, los fariseos.

### *La diáspora judía*

El judaísmo alejado de la madre patria palestinense estaba destinado a adquirir importancia decisiva en la propagación del cristianismo dentro del mundo helenístico. Desde el siglo VIII antes de Cr., en oleadas sucesivas que se debían unas veces a deportaciones forzosas, otras a emigración voluntaria, el judaísmo se había esparcido por el Asia anterior y por todo el mundo mediterráneo, y al comienzo de la época imperial superaba en un múltiplo la población de Palestina. Los grandes centros culturales de la época helenística ejercían una señalada fuerza de atracción; de ahí que se encuentren colonias judías particularmente fuertes en Antioquía y Roma y, sobre todo, en Alejandría, donde se les señalaron, para vivienda de ellos solos, dos de los cinco grandes barrios de la ciudad. Los que los rodean citan como característica que los sorprende especialmente su sentido de solidaridad. Dondequiera que lo permitía su número, se organizaban en comunidades cerradas de diáspora, de las que se cuentan unas 150 al comienzo de la predicación apostólica, formando como un anillo en las riberas de la cuenca del Mediterráneo. El centro de estas comunidades era la sinagoga, a cuyo frente estaba un archisinagogo, como director de las reuniones litúrgicas, mientras un consejo de ancianos, con un arconte a la cabeza, entendía en los asuntos de carácter civil. El vínculo que unía a los judíos de la diáspora era su fe religiosa, que era la que principalmente impedía que fuesen absorbidos por el más numeroso paganismo circundante. Los judíos tenían habilidad y tino para lograr de las autoridades ciudadanas o estatales una serie de consideraciones, excepciones y privilegios, que salvaguardaban sus ideas religiosas y usos litúrgicos, aunque hacían también resaltar más fuertemente su peculiaridad y posición aparte en la vida pública. Por su posición social pertenecían en su mayoría a la clase media; en Asia Menor y Egipto



se ocupaban muchos en la agricultura, ora como trabajadores y arrenderos agrícolas, ora como labradores y hacendados independientes. Un oficio que ejerció sobre ellos particular atracción fue el de tejedores y tintoreros. Las inscripciones nombran también aisladamente las profesiones de alcabaleros, jueces y hasta oficiales del ejército. En la gran ciudad de Alejandría desempeñaron también muy pronto papel considerable en la banca; pero aquí no hallaron reconocimiento sin reservas por parte de sus conciudadanos gentiles.

El nuevo ambiente ejerció su influjo sobre el judaísmo de la diáspora con cierta fatalidad y en múltiples aspectos. Como cualesquiera emigrantes, después de algún tiempo, los judíos abandonaron su lengua materna y adoptaron la lengua universal de la *koiné*. Ello condujo también necesariamente a emplear también esta lengua en el culto sinagogal. Aquí, el judaísmo egipcio tenía marcado ya el camino por el hecho de haber traducido al griego, en espacio de tiempo un tanto largo, los libros particulares del Antiguo Testamento, creando así la versión de los Setenta, que, al comienzo de la época imperial, era empleada como versión reconocida en toda la diáspora judía. A la lección de la Escritura en griego durante el culto seguían oraciones redactadas también en griego, algunas de las cuales pasaron a la literatura cristiana. Ahora bien, con la entrada de la lengua griega en el ámbito religioso del judaísmo, quedaba también éste irremediablemente expuesto al influjo cultural del helenismo en sentido lato, y a la irradiación de corrientes helenísticas religiosas en sentido más estricto.

Donde más y mejor se percibe ese influjo es en el centro espiritualmente más vivo de la diáspora, que fue Alejandría. Esta ciudad fue la patria del judío Filón († h. 40 después de Cr.), cuyos extensos escritos nos producen la impresión como de un eco último de las controversias a que el mundo espiritual helenístico obligaba a un judío culto y espiritualmente despierto de la diáspora. En su obra, que fue conservada para la posteridad gracias al cristianismo, se percibe ejemplarmente la repercusión de las distintas tendencias filosóficas de la época helenística. De la Stoa tomó el judaísmo el método alegórico de la interpretación de la Escritura, método que, evidentemente, era enseñado a los judíos en una escuela exegética propia en Alejandría. Sin renunciar al sentido literal primario

de los acontecimientos del gran pasado judaico, descritos en la Biblia, se podía encontrar tras ellos otro sentido oculto más profundo, que veía, por ejemplo, en Adán el símbolo de la razón humana, en Eva el de la sensibilidad, y en el árbol de la vida del paraíso el de la virtud. El paraíso mismo era imagen de la sabiduría de Dios; de él fluían los cuatro ríos, que son las cuatro virtudes cardinales. Más fuertemente aún que los estoicos, influyó sobre el mundo espiritual de Filón el «muy santo Platón», de quien tomó no solamente la terminología filosófica, sino también la alta estima de lo espiritual y el anhelo de una vida espiritualizada, no menos que las ideas sobre la imperfección del mundo material. Tinte platónico tiene también su teoría de la creación, sobre todo su concepción de los seres intermedios que existen entre el Dios perfecto y el mundo imperfecto. Esos seres son llamados ideas de Dios; y el más importante de ellos, el *logos*, que es la razón misma, había de tener importante repercusión en la teología de los primeros siglos cristianos. También explica Filón alegóricamente las leyes rituales del judaísmo y de ellas saca, en la terminología filosófica del helenismo, directrices éticas que culminan en la exigencia del dominio ascético de la vida instintiva. Sólo de este modo se libera el alma de la prisión del cuerpo y se capacita para el místico vuelo, que, en «sobria embriaguez» y rendimiento de amor, la une con Dios. Mas, a despecho de esta entusiasta adhesión a la filosofía helenística de su tiempo, Filón se mantuvo religiosamente como judío convencido En el fondo, lo que tomó de la sabiduría helenística fue, efectivamente, así lo creía él, solamente un antiguo préstamo del judaísmo a los gentiles, cuyo maestro desconocido fue Moisés. El Dios de Filón sigue siendo el Dios del Antiguo Testamento, cuyo nombre no se puede expresar, a cuya misericordia y bondad se lo debe el hombre todo y de cuya gracia depende. A ese Dios hay que honrar por la observancia del sábado y de las otras prescripciones legales, en que estribó la pasada grandeza de Israel Filón permanece unido, interior y exteriormente, con el pueblo judío, para quien espera, como sus otros correligionarios de la diáspora, un Mesías que le ha de dar la victoria sobre todos los pueblos de la tierra y traerle un nuevo paraíso.

Si quedó intacta en su núcleo más íntimo la fe paterna de un judío tan abierto al pensamiento griego y tan receptivo como Filón, ello quiere decir que, para un judío medio de la diáspora, estaba garantizada la fidelidad a la fe de los padres. Esta seguridad estaba esencialmente condicionada por su vinculación ideal y real a la patria palestina, que el emigrado mantenía inconmoviblemente. Jerusalén y su templo eran el centro de esta vinculación En la conciencia de todo judío adulto de la diáspora surgía el templo como el símbolo supremo de su origen religioso; con la mayor escrupulosidad aportaba anualmente su sacrificio pecuniario a favor de él, y su anhelo era el poder orar alguna vez en sus pórticos, por la fiesta de la pascua, juntamente con sus hermanos en la fe palestinenses. Otro apoyo de la fidelidad a la fe era la ya mentada solidaridad íntima de todos los judíos de la diáspora, que conducía frecuentemente a una exclusividad que los gentiles les echaban en cara y desempeñó su papel en las oleadas de antisemitismo que una y otra vez surgían en el imperio romano. Sin embargo, a despecho de todas las burlas y escarnios, de todas las postergaciones y persecuciones que se desencadenaban a veces contra el judaísmo de la diáspora, éste no dejó de desarrollar una propaganda activa y bien dirigida en pro de sus creencias y peculiaridades religiosas, logrando éxitos considerables. Al servicio de esta propaganda estaba una producción literaria no desdeñable que, ajustándose al gusto de los lectores helenísticos, trataba de hacerles ver que el origen de toda cultura, aun de la religiosa, había que buscarlo en Moisés y en el pueblo judío. A esta literatura pertenece, por ejemplo, la carta de Aristeas que, por medio de una leyenda hábilmente narrada, acerca del origen de la versión de los Setenta, trata de suscitar interés por los libros santos del judaísmo; en ella se intercala además con buena maña una descripción, poco menos que con fines turísticos, de Jerusalén, de su templo y su culto, así como del sacerdocio judío. Obra de propaganda de la religión judía son también los libros 3-5 de los *Oracula Sibyllina*, que exaltan el monoteísmo y deducen, sobre todo, del cumplimiento de antiguas profecías en la historia del pueblo judío, un sentido o interpretación de la historia en general, y por la predicción del juicio final venidero, intentan mover a los gentiles a abrazar la religión judía. Flavio Josefo compuso un escrito de patente tendencia apologética en su obra *Contra Apión*, en el que, para ganar adeptos a la religión judaica, traza un cuadro, digno de atenderse, de las vicisitudes históricas de su

pueblo y describe con entusiasmo sus grandes caudillos, profetas y mártires, así como las leyes y usos religiosos. La descripción de la teocracia judía que se fundaba en el monoteísmo absoluto, los efectos innegables de la piedad y ética judías en la vida del pueblo que ahí se señalan, tenían que impresionar a más de un lector helenista con inquietudes religiosas.

El éxito de esta propaganda que, sin género de duda, se completaba por la palabra hablada, es palpable en el gran número de gentiles que se ponían en relación más o menos próxima con la religión judaica. El paso formal a la religión judía lo cumplían los «prosélitos» que, por la circuncisión, bautismo de inmersión y sacrificios, pasaban a ser plenamente judíos y aceptaban, por ende, todas las obligaciones de la ley judaica. Sustancialmente mayor era el número de los «temerosos de Dios», que no aceptaban desde luego la circuncisión, penosa siempre para el sentimiento gentil, pero que no podían resistir a la atracción de la idea monoteísta y del culto de la sinagoga. Estos temerosos de Dios celebraban el sábado y aceptaban otras varias prácticas religiosas y, por lo general, sus hijos daban el paso formal y se circuncidaban. Las fuentes no nos informan sobre el número absoluto de los dos grupos, pero sin duda estaban representados en la mayoría de las comunidades judías de la diáspora.

La diáspora judía tiene una importancia que no puede pasarse por alto en la primera evangelización cristiana. En este campo, llevó a cabo un trabajo previo de roturación, de eminente valía; primero por la elaboración de la versión de los Setenta que fue inmediatamente la Biblia del naciente cristianismo; luego, por la predicación del monoteísmo y del decálogo mosaico, que fue también la base de la moral cristiana. Las sinagogas eran siempre el punto de partida de la primera evangelización cristiana y aquí hallaban los heraldos del evangelio, sobre todo en los temerosos de Dios y en los prosélitos, corazones abiertos a su mensaje. En la lucha que se entabla muy pronto entre la evangelización cristiana y el judaísmo de la diáspora, junto a la polémica dogmática, constituirá un factor decisivo el conato por uno y otro lado por ganar las almas de estos grupos. La reacción de los judíos natos de la diáspora pone de manifiesto que el éxito mayor estuvo del lado cristiano; pues entonces abandonan los judíos la versión de los Setenta y



la sustituyen por otras, ya que los cristianos emplean con tanto éxito la Biblia que hasta entonces había sido de ellos. También repudian ahora el método alegórico de un Filón, pues fue asimilado por los cristianos y lo esgrimían especialmente para impugnar la pretensión de imponer la ley mosaica. Se llegó a una rígida acentuación de la Tora, cuya exégesis estrictamente rabínica se impuso entonces aun dentro del judaísmo de la diáspora. En cambio, más de un rasgo de la naciente liturgia cristiana, más de un elemento del culto, de la forma de la predicación primitiva y de los textos de oración, son herencia del mundo judío de la diáspora, de la que los cristianos los tomaban a veces directamente y los aprovechaban para la propaganda antijudaica.

## II. Jesús de Nazaret y la Iglesia

BIBLIOGRAFÍA: Estudios de H. Conzelmann: RGG$^{3}$ III 619-653; A Vögtle, *Jesus Christus:* LThK$^{2}$ V 922-932; F. Mussner, *Leben-Jesu-Forschung:* ibid. VI 859-864; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga $^{6}$1951). Las exposiciones de H. Schell (Maguncia 1903); A. Meyenberg, 3 tomos (Lucerna 1922/32); A. Reatz (Friburgo $^{2}$1925); L. de Grandmaison, 2 tomos (París $^{23}$1941); J. Lebreton (París 1931); J. Sickenberger (Munster 1933); M. Goguel (París 1950); F. Prat (París 1933); L. Kösters (Friburgo de Brisgovia $^{2}$1939); G. Ricciotti (Roma 1941, trad. castellana: Barcelona $^{5}$1954); K. Adam (Dusseldorf $^{8}$1949; trad. castellana: Barcelona $^{4}$1964); M Dibelius (Berlín $^{2}$1949); F. Büchsel (Gütersloh 1947); R. Bultmann (Tubinga $^{2}$1951); J. Klausner (Berlín $^{3}$1952); G. Bornkamm (Stuttgart 1956); E. Stanffer (Berna 1957); F. Amiot (París 1958); E. Barnikol (Halle 1958); R. Guardini (Wurzburgo $^{11}$1959).

Además: J. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse* (Berlín $^{2}$1925); J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (Bruselas 1944); R. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, 2 tomos (Heidelberg 1929/30), sobre esto M. Goguel: Rhist 162 (1929) 217-267 y *R. Draguet:* RHE 26 (1930) 833-879; W. Bousset, *Kyrios Christos* (Gotinga $^{4}$1935); U. Holzmeister, *Chronologia vitae Christi* (Roma 1933); R. Schmittlein, *Umstände und Ursachen von Jesu Tod* (Baden-Baden 1950); J. Blinzler, *Der Prozes Jesu* (Stuttgart $^{2}$1955); F.-M. Braun, *Jésus, histoire et critique* (París 1947); J.R. Geiselmann, *Jesus der Christus* (Stuttgart 1951); F. Mussner, *Der historische Jesus und der Cristus des Glaubens:* BZ NF 1 (1957) 224-252; el mismo, TThZ 69 (1960) 321-337; P. Althaus, *Das sog. Kerygma und der historische Jesus* (Gütersloh 1958); B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente:* RB 65 (1958) 482-522; R. Schnackenburg, *Jesusforschung und Christus-*

*forschung:* Cath 13 (1959) 1-17; el mismo, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo de Brisgovia 1959); H. CONZELMANN - G. EBELING - E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tubinga 1959); E. STAUFFER, *Neue Wege der Jesusforschung:* volumen de homenaje a O. Eissfeldt (Berlín 1959) 161-186; M. DIBELIUS, *Die Formengeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1959); R. BULTMANN, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (Tubinga ³1960); J. JEREMÍAS, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart 1960); E. FUCHS, *Ges. Aufsätze* II (Tubinga 1960); H. RISTOW - K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960); K. SCHUBERT, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* (Friburgo de Brisgovia 1962).

Los libros de texto de la teología del Nuevo Testamento de F. BÜCHSEL (Gütersloh ²1937); O KUSS (Regensburgo ²1938); E. STAUFFER (Stuttgart ⁴1949); P. FEINE (Berlín ⁸1950); M. MEINERTZ, 2 tomos (Bonn 1950); J. BONSIRVEN (París 1951); R. BULTMANN (Tubinga 1952); O. KUSS, *Jesus und die Kirche im Neuen Testament:* ThQ 135 (1955) 28-53; O. BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde:* ZNW 48 (1957) 49-77; E. FINCKE - A VÖGTLE, *Jesus und die Kirche: Begegnung der Christen,* volumen de homenaje a O. Karrer (Friburgo de Brisgovia 1960) 35-54 resp. 54-81; R. SCNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo de Brisgovia 1961).

La historia de la Iglesia tiene su raíz en Jesús de Nazaret, que nació y vivió dentro del mundo religioso y espiritual del judaísmo palestinense que acabamos de describir. Por eso, su vida y su acción, que pusieron los fundamentos de la Iglesia, son el supuesto de su historia.

A decir verdad, las fuentes que nos narran esta vida y atestiguan su importancia para la Iglesia, son de naturaleza muy especial. Junto a algunas noticias de origen gentil y judío, que son de alto valor al hacer indigno de discusión todo intento de negar la existencia histórica de Jesús, esas fuentes son principalmente los escritos del Nuevo Testamento, particularmente los tres evangelios más antiguos, los Hechos de los apóstoles y algunas cartas de san Pablo. Ninguno de ellos pretende dar una biografía histórica de Jesús de Nazaret, es decir, trazar la trayectoria de su vida del comienzo al fin con todos los pormenores apetecibles. Aun los tres primeros evangelios contienen ya la redacción o versión escrita de lo que los apóstoles predicaban sobre Jesús, y ofrecen por ende aquella imagen de Él que estaba viva en el mundo ideológico y en los corazones de sus primeros seguidores, cuando, después de la ascensión y por mandato suyo, lo preconizaban como el Mesías crucificado



y resucitado. Esta imagen lleva, por ende, el cuño y la forma que exigía la predicación apostólica y la fe que la sostenía. Sin embargo, esto no lleva a un escepticismo radical, a la hora de preguntarse si, de tales fuentes, puede partir un camino que conduzca al Jesús terreno, al Jesús «histórico». Ciertamente, no se puede escribir con ellos una «Vida de Jesús» propiamente dicha. Pero estas fuentes vuelven constantemente a esa vida, destacan acontecimientos especiales de su vivir terreno, dichos y hechos de Jesús, que tienen particular importancia para la predicación sobre Él, y los atestiguan, así como datos históricos señalados de su paso por la tierra. La predicación apostólica quiere dar expresamente testimonio de que el Jesús terreno de Nazaret es justamente el Cristo ahora predicado, del que viene la salvación eterna para todos los hombres. Así, con la diligencia desplegada por la crítica histórica, de estas fuentes cabe sacar una serie de hechos y rasgos particulares que permiten trazar un como esbozo o esquema de la vida de Jesús.

Cuatro o cinco años antes del comienzo de nuestra era, Jesús de Nazaret nació de la virgen María en Belén y, según uso judío, cuarenta días después de la circuncisión, fue presentado en el templo al Señor como primogénito, ocasión en que dos piadosos israelitas, Simeón y Ana, anunciaron proféticamente la misión mesiánica del niño. El peligro que a éste amenazó de parte del rey Herodes, obligó a la madre y a José, padre nutricio, a una larga estancia en Egipto, hasta que, tras la muerte de Herodes, la familia pudo establecerse en Nazaret de Galilea. En la paz de esta aldea creció el muchacho sin frecuentar quizás una escuela rabínica. Sólo una vez brilló algo de su futura grandeza religiosa, cuando, a los doce años, habló de forma superior con los doctores de la ley en el templo, e indicó a sus padres que él «tenía que estar en las cosas de su Padre» (Lc 2, 49).

Poco más o menos a los treinta años de edad, Jesús abandonó la casa paterna e inició públicamente en su patria su obra religiosa. Inicióla con un paso sorprendente, yendo a buscar al gran predicador de penitencia Juan, el bautista[7] a orillas del Jordán y recibiendo de él un bautismo, en que «Dios lo ungió con el Espíritu

7. E LOHMEYER, *Das Urchristentum,* I: *Johannes der Täufer* (Gotinga 1923); W.H. BROWNLEE. *John the Baptist in the New Light of the Ancient Scrolls:* «Interpretation» 9 (1955) 71-90; J. STEINMANN, *Johannes der Täufer* (Hamburgo 1960).

Santo», que descendió sobre Él en forma de paloma, al mismo tiempo que la voz del Padre atestiguaba desde el cielo que Él era «su Hijo amado» (Mt 3, 13ss). Consciente de su misión mesiánica y filiación divina, que podía confirmar con múltiples milagros, Jesús revelaba, de palabra y obra, que el reino de Dios había llegado, y que todos los hombres, no sólo Israel, podían entrar en él; pero había que servir al Padre con piedad verdadera. La ley suprema de la religión por Él predicada es el incondicional amor a Dios y un amor al prójimo que abraza a los hombres de toda raza. Enfrentándose de forma inequívoca con la práctica farisaica[8] de una observancia externamente correcta de las prescripciones de la ley, Jesús proclama ley fundamental del obrar moral la pureza y rectitud de intención y espíritu, y con ello concede a la conciencia personal puesto decisivo en el orden religioso. Jesús restablece además la verdadera jerarquía de los deberes que emanan de la vida de intimidad con el Padre por Él exaltada: Más importante que la escrupulosa observancia del descanso sabático, es prestar una ayuda a nuestro prójimo necesitado; más precioso que la oración que hay que hacer en el templo, es el trato con el Padre en el silencio de la propia habitación o recámara. Como cosa inaudita suena su mensaje de que los alcabaleros y pecadores, los pobres y lisiados, a los que, aparentemente, había Dios tan claramente castigado por sus pecados, son los que tienen el mejor título para morar en la casa del Padre. La justicia farisaica es sacudida en lo más hondo cuando los fariseos tienen que oir que se da más alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia que por noventa y nueve justos; los fariseos son incapaces de reconocer que en el venidero reino de Dios nada vale todo el obrar humano y sólo es justo aquel a quien el Padre graciosamente se lo concede. Jesús proclama bienaventurados a los pobres, porque están libres de las solicitudes que lleva consigo la riqueza y bienes de la tierra, que, con harta frecuencia, ocupan en el corazón del hombre el lugar que sólo a Dios corresponde.

Es éste un mensaje consolador para los hijos del pueblo, humildes y despreciados hasta ahora; sin duda su virtud maravillosa se manifestó en la curación de los tarados por parálisis, ceguera, lepra y enfermedades psíquicas; pero las condiciones que Jesús

8. W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer* (Viena 1959).



pone a quienes quieran entrar en el reino de Dios son muy rigurosas. El hombre entero es requerido por Él para que le siga, sin miramiento a anteriores amistades, vínculos familiares y bienes de la tierra; el que pone la mano en el arado y mira atrás, no vale para este reino (Lc 9, 62). Parejas exigencias no toleran en adelante pacífico idilio familiar alguno; su palabra viene a cortar como una espada todo lo hasta ahora unido. Pero lo más singular y nuevo es, sobre todo, esto: que no se puede ir al Padre, si no es a través de Jesús. Él exige además un seguimiento que no es en absoluto posible sin una dolorosa negación de sí mismo: El que quiera ser realmente su discípulo, tiene que «aborrecer» su propia vida (Lc 14, 26).

Todos los que se deciden a ser sus discípulos y son así llamados al reino del Padre, forman una nueva comunidad. Existe una tendencia, innegable en las palabras y hechos de Jesús, que se propone la formación y crecimiento de esa comunidad religiosa. Jesús no predica una piedad y religión individual, sino un mensaje que une como hermanos de una familia religiosa a los que lo oyen y se llenan de su verdad: Todos en común piden al Padre que les perdone sus deudas. Esta comunidad la llama una vez Jesús mismo su Iglesia y reclama para sí el fundarla por su propia acción (Mt 16, 18). La fundación de esta comunidad eclesiástica es objeto, por parte suya, de cuidadosa preparación. Aun cuando a veces le aclaman por sus milagros grandes muchedumbres del pueblo, sin embargo, sólo un minoría de ese pueblo se hacen discípulos suyos. De esa minoría se escoge aún un grupo de doce[9], que ocuparán claramente un puesto aparte entre sus seguidores. A ellos consagra especial cuidado; con ellos trata temas particulares, destinados a ellos para el futuro de esta comunidad. Ellos han de recibir y continuar la misión que a Él le confió el Padre del cielo: «Como el Padre me ha enviado a mí, así yo os envío a vosotros» (Ioh 20, 21). Los evangelios ponen una y otra vez de relieve de manera clarísima la categoría singular de los doce que reciben el nombre de apóstoles, «enviados»[10]. El fondo o contenido de su misión es igualmente la

9. B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma:* H. RISTOW - K. MATTHIAE, l. c 468-486; G. KLEIN, *Die Zwölf Apostel. Ursprung Gehalt einer Idee* (Gotinga 1961).

10. K.H. RENGSTORF: ThW IV 406; H. v. CAMPENHAUSEN, *Der urchristliche Apostelbegriff*: «Studia theologica» 1 (1947) 96-130; E.M. KREDEL, *Der Apostelbegriff in der neuren Exegese:* ZKTh 78 (1956) 169-193, 257-305; K.H SCHELKLE, *Discípulos y após-*

predicación del reino de Dios, y, para cumplirla, los apóstoles son expresamente constituidos maestros, cuya palabra han de creer y aceptar los pueblos como la palabra misma de Jesús (Lc 10, 16; Mt 28, 20); su sentencia ha de ser acatada, como si fuera sentencia del Señor mismo (Mt 18, 18). A los doce otorga finalmente poder sacerdotal, para que continúen sus funciones de sumo sacerdote en la nueva comunidad (Ioh 17, 19; Mt 20, 28), cuyos miembros deberían alimentarse y santificarse por medio de una misteriosa y sacramental vida de gracia. Del grupo, en fin, de los doce, Jesús escoge a Pedro para una misión singular: Pedro ha de ser fundamento, la roca, sobre el que Jesús ha de levantar su construcción, y a él se le otorga, con fórmula peculiar, la misión de apacentar ovejas y corderos y de fortalecer a sus hermanos (Mt 16, 18; Ioh 21, 15ss).

Con ello, la fundación de Jesús, preparada por su acción anterior a la pascua, recibe el armazón de una estructura, aun externamente perceptible, que como un organismo se desarrollará en el tiempo y el espacio según las leyes de crecimiento que su fundador le puso dentro. Sus cimientos puramente sobrenaturales se sitúan ciertamente en una esfera totalmente diversa; en último término están fundados sobre la muerte de Jesús: por ella únicamente puede darse de nuevo la salvación a la humanidad, y de ella únicamente recibe su vida misteriosa la nueva comunidad de salvación de los redimidos. Con la muerte de Jesús que concluye su obra de expiación y redención, y con la resurrección que gloriosamente confirma su vida entera, está acabada la fundación de la Iglesia, cuya existencia histórica comienza con la venida del Espíritu Santo.

Jesús tuvo que caminar hacia esa muerte, porque la mayoría de su pueblo se cerró a su mensaje. Los dirigentes religiosos del judaísmo rechazaron decididamente la pretensión mesiánica de Jesús; lo persiguieron como a un rebelde o revolucionario con odio creciente, que los llevó finalmente a tramar su muerte violenta. El procurador romano, aunque de mala gana, se dejó ganar para sus planes y puso a Jesús de Nazaret en sus manos para que fuera ejecutado en una cruz. Esta ejecución hubo lugar el 14 ó 15 del mes de nisán, en un año de la era cristiana que oscila entre el 30 y el 33.

---

*tales* (Barcelona 1965); J DUPONT, *Le nom d'apôtre a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, OrSyr 1 (1956) 267-290, 466-480, W SCHMITHALS, *Das kirchliche Apostelamt* (Gotinga 1961)



De este modo encontró brusco fin la obra de Jesús sobre su pueblo, después de dos o tres años de vida pública. A los ojos de quienes no creían en su misión, con su vida acababa también el reino de Dios por Él predicado. Pero a los tres días resucitó de entre los muertos, tal como había predicho, se apareció con frecuencia durante cuarenta días a sus seguidores, hasta que fue acogido en el cielo. La fe en su retorno, que fue prometido por dos ángeles a sus discípulos en la ascensión, fue uno de los pilares básicos en la construcción inicial de la naciente Iglesia.

## III. LA IGLESIA MADRE, DE JERUSALÉN

FUENTES: Los escritos del Nuevo Testamento, part. los Hechos de los apóstoles; cf. comentarios de E. JACQUIER (París 1926); F.J. FOAKES-JACKSON - K. LAKE, 5 t. (Londres 1920/33); A. STEINMANN (Bonn [4]1932); H W. BEYER (Gotinga [5]1949); O. BAUERNFEID (Leipzig 1939); G. RICCIOTTI (Barcelona 1957); F BRUCE (Londres 1951); E. HAENCHEN (Gotinga 1959); A. WIKENHAUSER (Ratisbona [3]1956). Además, A WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Munster 1921); E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III (Berlín (1923); K. BORNHÄUSER, *Studien zur Apostelgeschichte* (Gütersloh 1934); M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Gotinga 1951); E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire* (París 1957); A. EHRHARDT, *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles:* StTh 12 (1958) 45-79.

BIBLIOGRAFÍA: A. SCHLATTER, *Geschichte der ersten Christenheit* (Gütersloh [3-4]1927); P. BATIFFOL, *L'église naissante et le catholicisme* (París [12]1927); K.L. SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums* (Tubinga [2]1932); E PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburgo 1933); K. PIEPER, *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135* (Colonia 1938); R ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* (Stuttgart 1939); K.L. SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt* (Zurich 1940); S.J. CASE, *The Evolution of Early Christianity* (Chicago 1942); H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Askese im Urchristentum* (Tubinga 1949); J. BROSCH, *Charisma und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951); PH.-H. MENOUD, *La vie de l'église naissante* (París 1952); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift* (Berna 1953); V.E. HASLER, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes* (Zurich 1953); O. CULLMANN, *The Early Church* (Londres 1956); G. KRETSCHMAR, *Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie:* JLH 2 (1956) 22-46; PH. CARRINGTON, *The Early Christian Church* I (Cambridge 1957); B. REICKE,

*Glaube und Leben der Urgemeinde* (Zurich 1957); E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959); W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche:* Festschr. für J. Jeremias (Berlín 1960); O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Zurich [4]1962); E. SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva* (Barcelona 1957).

### *Las vicisitudes externas*

La fuente más importante que nos narra la suerte que siguió la comunidad primigenia son los siete primeros capítulos del libro de los Hechos de los apóstoles que, por lo demás, tampoco ofrece un cuadro completo de los acontecimientos, pues su autor sólo selecciona de su material lo que sirve para su objetivo de mostrar cómo el mensaje del nuevo reino de Dios se dirigió primero a los judíos y de ellos, por voluntad de Dios, hubo de pasar a los gentiles; y cómo el judío cristiano Pablo, con asentimiento y por mandato de los otros apóstoles, era legítimo misionero de la gentilidad. De ahí que los orígenes y crecimiento de la comunidad madre solamente se cuentan en los quince primeros años de su existencia, y luego sólo ocasionalmente se vuelve la vista a Jerusalén y se menciona algo de ella.

El hecho de pronto apenas comprensible de la resurrección de su maestro crucificado congregó otra vez exterior e interiormente a los huidos discípulos y los unió en una comunidad de la misma fe y de la misma confesión. Cuando los Hechos de los apóstoles inician su narración, se ha juntado otra vez un grupo de 120 personas, que, firmes en la fe en el retorno del Señor que ha subido al cielo, han resuelto seguir las instrucciones que les fueron dadas durante los cuarenta días que mediaron entre la resurrección y ascensión. Así, bajo la dirección de Pedro, realizaron una elección complementaria para el colegio apostólico, pues el número de doce era para ellos sacrosanto: El candidato tenía que ser, como los once restantes, testigo fidedigno de la vida y obra del Señor. La decisión de la elección se deja a Dios en la oración, y Dios la da a conocer por la suerte que cae sobre Matías. La naciente comunidad recibe una fuerte confirmación por los acontecimientos del primer pentecostés [11], cuando el prometido Espíritu Santo descendió, entre fenómenos extraordinarios como el bramar de viento impetuoso y las lenguas de fuego, sobre los fieles allí congregados y les infundió valor para dar públicamente testimonio. El entusiasmo de ese día inspira a Pedro un gran discurso ante el pueblo que se había reunido, y en él proclama como verdadero Mesías a Jesús de Nazaret crucificado y resucitado. Al fortalecimiento interior corresponde el crecimiento externo de la comunidad y, como fruto del sermón de Pedro, unos tres mil judíos se adhieren a la fe en Cristo; la curación de un cojo de nacimiento por Pedro y Juan y un nuevo sermón de Pedro acarrean nuevos éxitos. Pronto el número de miembros de la comunidad asciende a 5000 (Act 3, 1 - 4, 4).

Tales éxitos inquietan a las autoridades judías, que hacen comparecer e interrogan a los apóstoles. Pedro es su portavoz y de nuevo anuncia animosamente el mensaje del crucificado. La amenaza que se les dirige de que se callen en adelante, la rechazan los apóstoles apelando al nombre de Jesús (4, 5-22). Como nuevos milagros y la reiterada predicación hacen subir más el número de los creyentes, son encarcelados todos los apóstoles, los cuales se atreven a pronunciar ante el sanedrín la audaz palabra de que antes se ha de obedecer a Dios que a los hombres. Un primer castigo con varas que se inflige a los dirigentes de la comunidad de Jerusalén y una nueva prohibición de que hablen en nombre de Jesús, son los preludios de la persecución que está para estallar.

Las funciones progresivas de acuerdo con el número de fieles, hicieron necesarias medidas organizativas, los apóstoles tenían que tener las manos libres para la predicación y por ello se eligieron siete hombres para el servicio de las mesas, asistencia a los pobres y también para ayuda de los mismos apóstoles en la actividad pastoral (6, 1-6). Con oración e imposición de manos, los escogidos fueron consagrados por los apóstoles para su ministerio. Los nombres griegos de estos hombres dan a entender que el número de los helenistas o judíos procedentes de la diáspora no era escaso en la comunidad. Entre ellos y los judíos palestinenses hubo evidentemente roces y diferencias. Entre los helenistas, distinguíase Esteban [12] por su valor y por la habilidad en la discusión con los

11. N. ADLER, *Das erste christliche Pfingstfest* (Munster 1938); E. LOHSE: ThW VI 44-53; G. KRETSCHMAR, *Himmelfahrt und Pfingsten:* ZKG 66 (1954) 209-253.

12. Aparte los comentarios a Act, cf. F. BÜCHSEL: ZNW 30 (1931) 202ss, 33 (1934) 84-87; M. SIMON, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (Londres 1958); J. BIHLER, *Der Stephanusbericht:* BZ 3 (1959) 252-270.

judíos; pero sufre el martirio por lapidación, pues se había atrevido a decirles que, por obra de Jesús, había sido abolida la antigua alianza. La muerte de Esteban fue la señal de la persecución de la comunidad de Jerusalén, que afectó sobre todo a los miembros helenistas. Mientras los apóstoles mismos permanecieron en Jerusalén, muchos cristianos escaparon entonces a la amenaza por la fuga; pero se entregaron a la predicación del evangelio en el país, sobre todo en Judea y Samaría[13]. La misión samaritana del helenista Felipe fue señaladamente afortunada.

Esta propagación de la fe en Cristo fuera de la capital fue ocasión para que Pedro y Juan hicieran una visita de inspección a los cristianos recién ganados, a los que impusieron en Samaría las manos, para que recibieran el Espíritu Santo. Los dos apóstoles trabajaron en este viaje como misioneros y predicaron en varios lugares de Samaría. Más adelante visitó otra vez Pedro a los hermanos de fuera de Jerusalén, a quienes el libro de los Hechos llama «santos» (9, 32); la presencia de judeocristianos en ciudades como Jope y Lida demuestra que el movimiento se había afianzado en lugares más remotos de Palestina. Mas la paz que había vuelto después de la persecución fue otra vez turbada bajo Herodes Agripa, que mandó encarcelar a los apóstoles Pedro y Santiago el Mayor, que estaban a la cabeza de la Iglesia, e hizo ejecutar a filo de espada al segundo (42 ó 43 después de Cr.), a fin de congraciarse con los judíos de la capital. Pedro hubiera acaso corrido la misma suerte, de no haber abandonado entonces definitivamente Jerusalén y trasladádose «a otro lugar» (Act 12, 17). La dirección de la Iglesia madre vino así a parar a Santiago el Menor. La súbita muerte de Herodes el año 44 trajo de nuevo a la Iglesia días más tranquilos y permitió proseguir la predicación de la palabra del Señor. Unos treinta años pudo trabajar Santiago en Jerusalén, altamente estimado entre los otros apóstoles — Pablo lo enumera, a par de Pedro y Juan, entre las «columnas» de la primitiva Iglesia (Gal 2, 9) — y en medio de su comunidad; su vida de riguroso ascetismo y su fidelidad a las tradiciones judaicas le merecieron el nombre de «justo». Pero su solicitud alcanzaba también a las comunidades judeocristianas de fuera de la capital, a las que dirigió una carta

13. O. CULLMANN, *Samaria and the Origins of the Christian Mission. The Early Church* (Londres 1956) 185-192.



que fue admitida en el canon del Nuevo Testamento[14]. Su autoridad pesó mucho en el llamado concilio de los apóstoles, en que desempeñó papel de mediador (Act 15, 13-21). También él hubo de sufrir el martirio, cuando el año 62, en que por la muerte de Festo quedó vacante el puesto de procurador romano, el sumo sacerdote Ananus (Anás) pudo descargar sobre él su odio. Se precipitó al anciano desde el pináculo del templo, se lo lapidó y, como aún viviera, se le mató al fin a golpes, mientras él, a ejemplo de su Señor, oraba por sus enemigos. Pocos años más tarde, cuando el levantamiento de los judíos contra los romanos acabó en catástrofe nacional, terminó la independencia de la Iglesia madre de Jerusalén. Los judeocristianos no podían evidentemente tomar parte en aquella lucha y en los años 66-67 emigraron a la Transjordania, donde una parte de ellos se estableció en la ciudad de Pella. El destino de la naciente Iglesia tomó otra dirección. Ya bajo la dirección de Pedro en Palestina se habían dado conversiones aisladas del paganismo, como la del tesorero de la reina Candace de Etiopía, a quien Felipe agregó por el bautismo a la comunidad de los cristianos; y Pedro mismo, al admitir en la Iglesia al centurión gentil Cornelio, dio a entender que el mensaje del evangelio no se dirigía solamente a los judíos. Aun subsistiendo la Iglesia madre de Jerusalén, pudo reunirse en la capital de la Siria, Antioquía[15], un grupo considerable de antiguos paganos en una iglesia cristiana, cuyo cuidado encomendaron los apóstoles al levita chipriota Bernabé. En Antioquía apareció el nombre de *khristianoi* con el que los gentiles designaron a los secuaces de la nueva fe, caracterizándolos así como miembros de un movimiento político[16]. Después de la destrucción de Jerusalén, el porvenir de la Iglesia naciente estaba en los pueblos gentiles en torno a la cuenca oriental del mediterráneo, cuya evangelización había emprendido con éxito el judío cristiano Pablo.

14. H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Nachfolge des Jakobus:* ZKG 63 (1950) 133-144; P GÄCHTER, *Jakobus von Jerusalem:* ZKTh 76 (1954) 129-169.

15. J. KOLLWITZ: RAC I 461-469; H. DIECKMANN, *Antiochien ein Mittelpunkt christlicher Missionstätigkeit* (Aachen 1920).

16 E. PETERSON, *Christianus:* MiscMercati I (Roma 1946) 355-372; H.B. MATTINGLY, *The Origin of the Name Christiani:* JThS NS 9 (1958) 26-37.

«Secta de los nazarenos», ἡ τῶν Ναζαραίων αἵρεσις, llamaban los adversarios judíos al grupo de los partidarios de Jesús (Act 24, 5), lo que prueba que éstos se habían unido, en Jerusalén, en comunidad propia bajo el nombre de Jesús de Nazaret; «comunidad, congregación», *ecclesia*, es el nombre que utilizan los mismos judeocristianos para designar esa unión o congregación (Act 5, 11; 8, 1, etcétera)[17]. No se trata, pues, de un número de judíos que profesan la misma creencia sobre Jesús como el verdadero Mesías, pero en lo demás dan forma individual a su vida religiosa; esa creencia los lleva más bien a unirse en instituciones de tipo religioso y hace de ellos una «iglesia».

Esta iglesia, como a simple vista nos lo permite reconocer el libro de los Hechos, es desde el principio una comunidad jerárquica, en que no todos son del mismo orden o categoría. Hay en ella personas y grupos de personas distintas a las que incumben funciones y tareas especiales en la vida de la comunidad, que les son encomendadas en cada caso por la autoridad superior. Como primer grupo de personas de esta especie, se destaca en forma señera de todos los otros miembros de la comunidad el colegio de los doce apóstoles: Lo que Jesús de Nazaret había señalado como funciones peculiares al grupo de los doce por Él llamado y a los que hasta su ascensión a los cielos había formado para ellas, es ahora ejecutado por ellos. La Iglesia madre (casi antes de nacer) considera intangible el número «doce» de estos hombres, de suerte que, tras la defección de Judas, ese número se completa por nueva elección, que recae sobre Matías. Pero la elección complementaria tiene carácter exclusivamente religioso, se inicia con oración y es Dios mismo quien la decide por la suerte. Así se ve claramente que sólo por la suprema autoridad de Dios puede uno ser llamado al apostolado. La misión principal del apóstol es dar testimonio de la vida, muerte y resurrección de Jesús; con ello va unido el mandato de dirigir los actos de culto de la comunidad, que se congrega por la fe en Él: administrar el bautismo por el que el creyente se

17. K.L. Schmidt: ThW III 502-539; M. Goguel, *L'église primitive* (París 1947); J.M. Nielen, *Zur Grundlegung einer neutestamentlichen Ekklesiologie:* Festschr. F. Tillmann (Dusseldorf 1950) 370-397; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ³1962).





incorpora a la Iglesia; dirigir la comida religiosa, por la que se expresa sensiblemente la solidaridad o comunión; ejecutar la imposición de manos, por la que se consagran miembros de la Iglesia para funciones especiales; en una palabra, ejercer, por las funciones sacerdotales, la mediación entre Cristo y su Iglesia. Cristo mismo dio a sus apóstoles poder de obrar en su nombre signos y milagros (Act 2, 42; 5, 12). Con ese poder se une el derecho de regir con autoridad a la comunidad, asegurar la disciplina y el orden, y fundar nuevas iglesias de creyentes en Cristo (8, 14s; 15, 2). Sin embargo, el apóstol no tanto es señor cuanto ministro y pastor de la Iglesia, que está firmemente fundada en el ministerio apostólico (Mt 16, 18; 24, 45; Act 20, 28)[18].

Entre los representantes del apostolado, Pedro desarrolla una actividad que le hace a su vez ocupar un puesto de dirección entre los mismos doce, un puesto que sólo puede serle concedido por una autoridad superior. La narración de las vicisitudes externas de la Iglesia madre ha puesto ya de manifiesto, inequívocamente, esta posición peculiar: Pedro dirige la elección complementaria para el apostolado y formula la oración que en ese momento se pronuncia, es el portavoz de los secuaces de Cristo en el primer pentecostés (Act 2, 15ss) y pronuncia el discurso tras la curación del cojo de nacimiento (3, 1). En nombre del colegio apostólico habla delante de los ancianos y doctores de la ley (4, 8), lo mismo que ante el sanedrín (5, 20). Actúa con autoridad judicial en los incidentes con Ananías y Safira (5, 3) y con Simón mago (8, 19). Sus visitas a los «santos» fuera de Jerusalén tienen carácter de viajes de inspección (9, 32). Su decisión de admitir al bautismo al gentil Cornelio tiene significado de norma directiva, pues así se decide autorizadamente que el evangelio no se dirige exclusivamente «a los de la circuncisión», sino también a los pueblos de la gentilidad, lo que vale tanto como decir que tiene carácter universal. Cierto que este paso origina una controversia o disputa con algunos judeocristianos, pero así se pone justamente de manifiesto que Pedro es la cabeza responsable de la primera comunidad. El cuadro que de la posición de Pedro nos ofrece el autor del libro de los Hechos es confirmado de modo significativo por la conducta de Pablo, que, después de

18 Véase supra, n.° 10, y E.M. Farrer, *The Ministry in the New Testament:* K.B. Kirk, *The Apostolic Ministry* (Londres ²1957) 119-183.

su fuga de Damasco, se traslada a Jerusalén «para conocer a Cefas» (Gal 1, 18); porque de Pedro depende, evidentemente, que Pablo sea reconocido en la nueva comunidad. Y si bien es cierto que Santiago, como cabeza local de la iglesia de Jerusalén, preside el concilio de los apóstoles, es una vez más Pablo quien nos permite concluir que la posición de Pedro decide la cuestión de si es o no legítima la libertad de los cristianos de la gentilidad respecto de la ley mosaica. A todo esto no obsta el que, en otra ocasión, no actúe Pedro autoritativamente ante Santiago; ello pudo deberse antes a la vacilación de su carácter que a su posición oficial. Su comportamiento general dentro de la comunidad primera hasta el momento en que abandona definitivamente Jerusalén, para actuar a su vez en la evangelización de los gentiles, sólo se comprende rectamente si se lo interpreta como cumplimiento del mandato del Señor del que, además de Mateo, hablan también Lucas y Juan, cuando dicen que Pedro fue llamado por el Señor para confirmar a sus hermanos y apacentar el rebaño de Cristo [19].

La Iglesia madre de Jerusalén conoce además otro oficio o ministerio, de que habla el libro de los Hechos (6, 1-7). Es el oficio ya mentado de los siete, que descargan de su trabajo a los apóstoles y se ocupan del servicio de la mesa a los pobres de la comunidad. La transmisión de facultades oficiales a estos hombres no se hace por la mera elección de la comunidad primera, sino por la oración e imposición de manos de parte de los apóstoles. El libro de los Hechos nos habla reiteradamente de la actuación de los siete y su relato demuestra que su radio de acción iba mucho más allá que la sola beneficencia. Uno de ellos, Esteban, desempeña un papel eminente en la discusión teológica con los judíos acerca de la misión de Cristo y de la vigencia de la antigua alianza (Act 6, 8ss), y Felipe desarrolla actividad evangelizadora, predicando entre los samaritanos y en otras partes (21, 8). Este grupo de representantes del ministerio no recibe en los Hechos de los apóstoles nombre particular, pero su actividad se designa por el verbo griego *diakonein*, servir, ministrar (6, 2). Es difícil decidir si se trata de precursores de los diáconos de las iglesias paulinas, pues la actividad de estos últimos no es fácil de determinar. En cuanto a su fondo o

19. E. STAUFFER, *Petrus und Jakobus in Jerusalem:* Festschr. O. Karrer (Francfort del Meno ²1960) 361-372.



contenido, el oficio de los siete se explica por necesidades internas de la comunidad naciente [20].

Existe un tercer grupo de personas, que los Hechos llaman «ancianos», *presbyteroi* (11, 30), cuyas funciones no están tan claramente precisadas como las de los siete. El nombre no es un neologismo cristiano, pues de muy atrás había ancianos como cabezas de familias patricias en el sanedrín de Jerusalén, y ancianos de la sinagoga en las comunidades judías de Palestina. En la iglesia madre de Jerusalén estos ancianos se hallan siempre en torno a los apóstoles o a Santiago como rector de la comunidad, toman parte en las decisiones del concilio de los apóstoles (15, 2ss), lo que significa que son auxiliares de los apóstoles o del pastor de Jerusalén en la administración o gobierno de la iglesia madre [21]. Sólo una vez se habla también de «profetas» en la iglesia de Jerusalén (15, 32); son Judas Barsabbá y Silas, que son escogidos y enviados a Antioquía para notificar a los cristianos de allí los decretos del concilio de los apóstoles. Su función, pues, no se fundaba en un ministerio u oficio especial permanente; sino que, dadas sus cualidades para tal encomienda, debían fortalecer y animar por su palabra a la comunidad de Antioquía.

La existencia de los sujetos de oficios o ministerios que acabamos de nombrar — apóstoles, ancianos y siete — demuestra inequívocamente que ya en la iglesia madre existe una división de sus miembros: se reparten en grupos de personas consagradas dentro de la comunidad para funciones especiales, y en la gran muchedumbre los creyentes. La iglesia madre de Jerusalén conoce ya, por ende, la división en clérigos y laicos, que no era, sin embargo, sentida como una sima separadora; pues, por su origen, a los judíos de la primera comunidad les era familiar el sacerdocio oficial, que gozaba de singular autoridad precisamente entre los piadosos imbuidos de esperanzas mesiánicas. Mas el entusiasmo sobre todo que animaba la vida de comunidad de la primitiva Iglesia hizo que no surgieran aquí tensiones y desarmonías, pues la división jerárquica era considerada como institución divina.

20. TH. KLAUSER: RAC III 888-909; P. GÄCHTER, *Petrus, seine Zeit* (Innsbruck 1958) 105-154; H. ZIMMERMANN, *Die Wahl der Sieben:* Festschr. für Kardinal J. Frings (Colonia 1960) 364-378.

21. W. MICHAELIS, *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Hl. Schrift* (Berna 1953), cf. P. GÄCHTER: ZKTh 76 (1954) 226-231; H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* 82-134.

El acontecimiento, totalmente nuevo y revolucionario que mantenía la cohesión de los partidarios de Jesús en la iglesia madre, era la resurrección del Señor, que era vivida como un hecho por todos aquellos a quienes Él había favorecido con alguna de sus apariciones. Pero ese acontecimiento integra también como elemento esencial la fe religiosa de que vive la iglesia madre y constituye el quicio de la predicación apostólica [22]. De ahí también que haya de ser aceptado fielmente por todos los que quieren adherirse al evangelio. Lo mismo como acontecimiento histórico que como verdad de fe, el hecho de la resurrección es confirmado, asegurado y profundizado por la venida del Espíritu Santo la mañana del primer pentecostés (Act 2, 1ss), que da a la predicación apostólica su postrera claridad y su dirección unívoca. Desde este momento, los apóstoles ponen nítidamente en el primer plano de su predicación ese elemento nuevo y decisivo, que los separa, en la fe, de sus hermanos judíos. Tal es en primer lugar la creencia de que el resucitado que ellos predican no es otro que el Jesús terreno de Nazaret y, por esta identidad, queda también revalidado todo lo que Jesús enseñó, de obra y de palabra, antes de su muerte. Todo, por ende, tiene derecho a entrar en la predicación de los apóstoles. Por eso dan testimonio de que fue el Dios omnipotente quien resucitó a Jesús de entre los muertos, y de que por Él también obró en su vida terrena sus milagros y prodigios. Igualmente radical y nueva respecto al mundo de creencias judías anteriores, es la fe de los cristianos de que ese Jesús es el verdadero Mesías prometido. Para los apóstoles, la dignidad mesiánica de Jesús no podía ser demostrada de forma más clara y convincente que por la glorificación del Señor resucitado. La fe de poseer en Jesús al Mesías se expresa en los diversos títulos que le atribuye la predicación apostólica y la comunidad primera. Ahora se le llama, cada vez más frecuentemente, «el Cristo», designación que se añade como un segundo nombre a Jesús. Los apóstoles predican el evangelio, la buena nueva «sobre Jesús el Cristo» (5, 42). Jesucristo es el que sana por medio de los apóstoles (9, 34). Por ser Jesús el Mesías, se llama también *Kyrios* [23]; Dios lo ha constituido tal (2, 36) y está,

22. J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte* (Breslau 1939); M Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes* 1 (Munster 1950) 212-247
23 W. Foerster: ThW iii 1038-1098; J Gewiess, l c 57-70, I Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1960)



por ende, en la esfera de Dios. Por eso, puede dársele el título de *Kyrios* con la misma naturalidad que a Dios mismo (1, 21; 7, 59; 9, 1.10ss.42; 11, 17). Al *Kyrios*, en consecuencia, se dirige en la oración la iglesia madre sin reparo alguno; de ella procede el *Marana tha* = «Señor, ven» (1 Cor 16, 22); para Esteban es tan familiar dirigirse al Señor Jesús en la oración que, en la hora de su muerte, le viene espontáneamente a los labios la invocación «Señor Jesús» (Act 7, 59). Otros títulos colocan también al Señor resucitado en la cercanía de Dios. Según Act 10, 42, Él es el juez de vivos y muertos, que ahora impera desde el cielo, pero volverá al fin de los días (1, 11; 3, 20ss). Es además el «santo y justo» (3, 14), el *arkhegós* de la vida, el que conduce a la vida y es origen de la misma. También la designación de «siervo de Dios», que le es familiar por el vocabulario del Antiguo Testamento, se la aplica la iglesia madre al Señor resucitado en un contexto que sugiere una elevación y sublimación de su dignidad mesiánica; porque, según Pedro, este siervo fue glorificado por Dios y enviado por Él con los plenos poderes del Mesías para traer la redención. Es el «santo siervo Jesús», contra quien se conjuraron sus enemigos (4, 27); la iglesia madre espera que, por los signos y milagros que «se operen por el nombre de tu santo siervo», serán acreditados en su misión los mensajeros del evangelio (4, 30). El Señor resucitado es finalmente el salvador, *sōtēr*, que ha sido llamado por Dios para traer la salvación a la humanidad. La iglesia madre cree que, sin Él, no se puede alcanzar la salvación, y la fe en Él abarca, por ende, también todo lo que con la redención por Jesucristo ha sido dado a la humanidad. El anuncio de la salvación traída por Jesucristo se llama también, según el ejemplo de Jesús, en la predicación de los apóstoles, «evangelio» (15, 7; 20, 24); la predicación de la salvación se expresa por la palabra griega *euangelizesthai* (εὐαγγελίζεσθαι). El fondo o tema de esa predicación es sencillamente «Jesucristo» (5, 42; 8, 35; 11, 20) o «la palabra del Señor» (15, 35), «la paz por Jesucristo» (10, 36), «la promesa» (13, 32) o «el reino de Dios y el nombre de Jesucristo» (8, 12).

La fe de la iglesia madre en Jesús como autor único de la salud es expresada con fuerte exclusividad: «No hay salvación en otro alguno, porque tampoco ha sido dado a los hombres otro nombre bajo el cielo, por el que puedan salvarse» (Act 4, 12). No puede

salvar la circuncisión, sino solamente la gracia del Señor (15, 1-11). El evangelio señala el camino para esta salvación, pero el hombre puede aceptarla o rechazarla; de ahí que Pedro conjure a sus oyentes: «Aceptad la salvación» (2, 40). Estadio previo de esta salvación operada por Jesús es el perdón de los pecados que Él nos ha traído (2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38); Él ha sido enviado para apartar a los hombres del pecado (3, 26). Sin embargo, la penitencia y conversión interior son condición para el perdón de los pecados (3, 19).

La iglesia madre siente, en virtud de la recepción del Espíritu Santo, que la salvación ha empezado ya para ella, y el Espíritu Santo la confirma en ese sentimiento. Esta misión o venida del Espíritu Santo se cumple, desde la fiesta de pentecostés, siempre que nuevos hermanos abrazan la fe en el Señor resucitado, como en Samaría (8, 1ss), en el bautismo del centurión Cornelio (10, 44ss) y también cuando la Iglesia se congrega para orar (4, 31). Según creencia de la iglesia madre, el Espíritu Santo es quien concede aquella fuerza sobrenatural, singular e íntima que lo mismo opera en un creyente particular (2, 33), que sostiene el valor y fervor evangélico de los apóstoles y de los otros mensajeros primeros de la fe cristiana. Todos están «llenos del Espíritu Santo» y por ello actúan con libertad y franqueza (4, 8; 4, 31). Este don se concede señaladamente a Esteban, lo posee también Felipe (6, 5; 8, 29) y se manifiesta igualmente en Bernabé y Pablo (11, 24; 16, 6ss). Un hombre como Simón Mago entiende mal la íntima naturaleza de ese don (8, 20); por su incredulidad, se resiste a él (7, 51).

Los nuevos dones que la redención por Jesucristo trajo a los creyentes de la Iglesia primitiva son la vida eterna y la pertenencia al reino de Dios. Los apóstoles hablan, en su predicación, de esta vida (5, 20) que se concede también a los gentiles que confiesan la fe en el Señor resucitado (11, 18); los judíos, empero, al rechazar al Mesías, se hacen indignos de la vida eterna (13, 46.48). El reino de Dios es el tema que una y otra vez se repite en los discursos de los apóstoles, como fue también después de la resurrección el tema capital de las conversaciones del Señor con ellos. Sin embargo, el reino de Dios y la vida eterna — así lo siente la iglesia naciente — no son aún realidad acabada; el acabamiento, la consumación, la traerá el Señor un día en su segundo advenimiento; de ahí que la iglesia madre



espere ardientemente la pronta parusía del Señor. Ella traerá la «restauración de todas las cosas», sólo con ella se iniciarán los «tiempos de refrigerio» (3, 20s). Pero la iglesia madre se cree ya en el fin comenzado de los tiempos, posee ya «la paz por Jesucristo» (10, 36), participa ya de la gracia (4, 33; 6, 8; 15, 11) y vive, por ende, «en alegría» (5, 41; 8, 8; 13, 48) y en «júbilo y sencillez de corazón» (2, 46).

Sobre el conjunto de estas creencias se edifica la vida religiosa de la Iglesia naciente. Ésta vive ciertamente de modo total de la presencia del Señor resucitado, pero no cree por ello que ha de abandonar las formas heredadas de piedad. De ahí que los cristianos de la iglesia de Jerusalén, aun sus hombres dirigentes como Pedro y Juan, sigan yendo a orar al templo (Act 2, 46; 3, 1). Se mantienen las horas de oración del judaísmo, así como los gestos y textos corrientes, que se empleaban en la oración comunitaria y, por tanto, señaladamente los salmos (3, 1; 9, 10; 9, 40). A ejemplo de Santiago el Menor, los judeocristianos, precisamente los palestinenses, se sentían obligados a las prácticas religiosas y litúrgicas de sus padres. Sin embargo, como lo demuestra claramente la actitud de Esteban, esas prácticas hubieron de tener mucho menor importancia para los judíos convertidos de la diáspora. Las discusiones en el concilio de los apóstoles prueban por otra parte que, de pronto, no hubo en la Iglesia primitiva un criterio unitario acerca del carácter obligatorio de la antigua ley. Sin embargo, la pretensión del grupo que afirmaba su obligatoriedad para todos los creyentes, fue rechazada por el concilio, aunque la tuvieran en cuenta en las llamadas cláusulas de Santiago, a fin de facilitar la convivencia en las iglesias mixtas. Extraña, sin embargo, que, en la predicación apostólica, no se subraye en manera alguna la adhesión a la ley como condición para alcanzar la salvación; pero tampoco se da en la Iglesia naciente una rotura cultual completa con el conjunto del judaísmo de Palestina.

Lo que sí se comprueba son ciertos inicios que han de desembocar en las formas posteriores, independientes, de piedad y culto. Uno de esos actos de carácter cultual con sello propio en la iglesia madre de Jerusalén lo constituye ya el bautismo[24], que es en último

24. G. SCHILLE, *Zur urchristlichen Tauflehre.* ZNW 49 (1958) 31-52.

término la base de la condición de miembro de ella. No se trata aquí en manera alguna de la continuación del bautismo de Juan, pues el bautismo de la Iglesia primera se administra claramente «en el nombre de Jesucristo para la remisión de los pecados» (Act 2, 38). Con ello se declara la persona de Jesús punto central de este acto de culto, y de Él recibe eficacia sobrenatural la remisión justamente de los pecados y la incorporación a la comunidad de los creyentes. Con el bautismo va en cierto modo ligada la recepción del Espíritu Santo, si bien en las ideas de la Iglesia naciente la conexión no está aún absolutamente clara. Al bautismo se añade a menudo una imposición de manos, por la que se recibe el Espíritu; pero puede también tener lugar separada del bautismo, de suerte que sólo más tarde se obtengan los dones del Espíritu; como condición para reciribir a éste sólo se considera el bautismo

Al describir la vida de los cristianos de Jerusalén, dice el autor del libro de los Hechos que perseveraban también «en la fracción del pan» (2, 42). Aun cuando no pueda lograrse una certidumbre definitiva, algunos exegetas[25] piensan aquí en la celebración ritual del recuerdo de la cena del Señor y ven en la expresión «fracción del pan» el nombre, hecho ya término técnico, de la celebración eucarística, que, efectivamente, sólo podía tener lugar en las casas de los creyentes. Este modo de ver se apoya con referencia, digna de consideración desde luego, a Pablo, que apela en la descripción de la cena del Señor a la comunidad primigenia (1 Cor 11, 23) y habla, en sentido eucarístico, «del pan que rompemos» (1 Cor 10, 16); con ello resulta en todo caso verosímil parejo desarrollo semántico de la expresión «fracción del pan». El libro de los Hechos narra más adelante (20, 7) que, «el primer día de la semana», se tuvo una reunión para romper el pan. El poner de relieve este término para designar esta celebración da a entender con certeza que se trata aquí de la cena del Señor, y para ella se escoge un día que, en el culto de los judíos, no tenía categoría especial. Así se diseña también en este caso en la Iglesia naciente un desenvolvimiento litúrgico que sigue caminos propios; el domingo se convierte en el día en que la nueva comunidad de fe se congrega para su propio culto. La elección precisamente de este día se vislumbra, sin dificultad, como derivada del hecho de haber sido el día de la resurrección del Señor; con ello pudo fácilmente enlazarse la esperanza de que también en ese día de la semana cumpliría el Señor su segundo advenimiento. Posteriormente, dada la creciente tensión entre la Iglesia primera y el viejo judaísmo, el domingo, como día de fiesta propio de los cristianos en contraste con el sábado, iría ganando constantemente categoría.

25 Cf. por ej. C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem* EThL 15 (1938) 34-73; M. Meinertz, l. c. 131s



Caminos propios inicia la piedad cristiana al escoger nuevos días de ayuno distintos de los días de ayuno judíos que habían sido hasta entonces el lunes y jueves. Se comprende fácilmente que de lado cristiano se prefiriera el viernes, pues era el día de la muerte del Señor, y en la misma línea de recuerdo de la pasión del Señor está la elección del miércoles como segundo día de ayuno, pues la noche del miércoles, con el prendimiento del huerto, dio aquélla comienzo. Así se diseña ya claramente en la Iglesia naciente la génesis de una semana litúrgica, informada por ideas cristianas, y ella pone de manifiesto el creciente contraste, aun en terreno ritual, con el antiguo judaísmo.

De otro uso litúrgico propio habla la carta de Santiago, la cual describe una unción especial de los enfermos, que se encomienda a los ancianos: «Si alguno está enfermo entre vosotros, llame a los ancianos de la Iglesia, que oren sobre él y lo unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe sanará al enfermo y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, se le perdonarán» (5, 14s). Aun cuando esta carta esté dirigida a los judeocristianos de la diáspora, apenas cabe pensar les recomiende una práctica religiosa que fuera extraña a la propia comunidad.

En conjunto, la actitud religiosa de la iglesia madre de Jerusalén está sostenida por un generoso entusiasmo, pronto al sacrificio, que se muestra sobre todo en la caridad activa: «La muchedumbre de los creyentes constituían un solo corazón y una sola alma, y nadie decía ser propio nada de lo que poseía, sino lo tenían todo común» (4, 32). El amor fraterno, fruto del fervor de la nueva fe, hacía que fieles particulares renunciaran de buena gana a sus bienes privados para socorrer a los pobres. El principio de voluntariedad no permite, empero, entender esta comunidad de bienes de la iglesia madre de Jerusalén en el sentido de las ideas y prácticas comunistas modernas. Semejante entusiasmo se nutría cierta-

mente en gran parte de la expectación de la parusía, ya mentada [26], propia de la Iglesia naciente. Esa expectación la distanciaba generosamente de los bienes de este mundo y ello le daba libertad interna y desprendimiento, y la hacía capaz de grandes obras. Esta fuerza religiosa y moral que brotaba de la fe y de la fundamental actitud escatológica, dio también a la comunidad primera fuerza bastante para no desalentarse al retardarse la parusía, sino señalar al naciente cristianismo el camino de un porvenir grandioso.

26. J. GEWIESS, l. c 31-38; O. CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum:* ThLZ 83 (1958) 1-12.



## Período segundo

# LOS CAMINOS DE LA GENTILIDAD

## IV. SITUACIÓN RELIGIOSA DEL PAGANISMO GRECORROMANO A SU ENCUENTRO CON EL CRISTIANISMO

FUENTES: M. NILSSON, *Die Religion der Griechen* (Religionsgeschichtl. Lesebuch 4) (Tubinga 1927); K. LATTE, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (ibid. 5) (Tubinga 1927); H. KLEINKNECHT, *Pantheion. Religionsgeschichtl. Texte des Griechentums* (Tubinga 1929); N. TURCHI, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici* (Roma ²1930); A.D. NOCK - A.J. FESTUGIÈRE, *Corpus hermeticum,* 4 t. (París 1945/54); F.C. GRANT, *Hellenistic Religions,* 2 t. (Nueva York 1953/54); id., *Ancient Roman Religion* (Nueva York 1957); H. HAAS - J. LEIPOLDT, *Die Religionen in der Umwelt des Christentums: Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Leipzig 1926/30).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Historia de la civilización antigua:* Las historias contemporáneas del Nuevo Testamento ya citadas, y además: P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Tubinga ³1912); L. FRIEDLAENDER, *Darstellungen aus der Sittesgeschichte Roms,* 4 t. (Leipzig ¹⁰1921/23; trad. cast. *La sociedad romana,* México 1947); W.R. HALLIDAY, *The Pagan Background of Early Christianity* (Liverpool 1926); R. HEINZE, *Die augusteische Kultur* (Leipzig 1930, reimpr. Darmstadt 1960); W. KROLL, *Die Kultur der ciceronianischen Zeit,* 2 t. (Leipzig 1933); A.J. FESTUGIÈRE - P. FABRE, *Le monde grécoromain au temps du Notre Seigneur,* 2 t. (París 1935); J. CARCOPINO, *La vie cotidienne à Rome* (París 1939); W.W. TARN, *Hellenistic Civilization* (Londres ³1952); M. ROSTOVTZEFF, *The social and economic history of the hellenistic world,* 3 t. (Oxford 1953/59 [¹1941]); U. KAHRSTEDT, *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Berna ²1958); A.A.M. VAN DER HEYDEN - H.E. STIER, *Bildatlas der klassischen Welt* (Gütersloh 1960); ed. inglesa, *Atlas of the Classical World* (Londres y Edimburgo 1959).

2. *Religión antigua:* A.D. NOCK, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo* (Oxford 1933);

K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* 2 t. (Leipzig 1936); K. KERÉNYI, *La religione antica* (Bolonia 1940); R. BULTMANN, *Die Religionen im Umkreis des Christentums* (Zurich ²1954); K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Roma ²1954).

*a)* Religión griega: E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Tubinga ⁸1925; ed. cast. México 1948); O. KERN, *Die Religion der Griechen,* 3 t. (Berlín 1926/38); W. NESTLE, *Griechische Religiosität* III (Berlín 1934); M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I (Munich ²1955); II (Munich ²1961); K. PRÜMM, *Die Religion des Hellenismus: König H* (Friburgo ²1961) 169-244; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen,* 2 t. (Dramstadt ³1960).

*b)* Religión romana: J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums* (Heidelberg ²1929); F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París ⁴1929); id., *Lux perpetua* (París 1949); C. KOCH, *Religio, Studien zu Kult und Glauben der Römer* (Nuremberg 1960); K. LATTE, *Die Religion der Römer* (Munich 1960).

*c)* Culto imperial: G. HERZOG-HAUSER, Pauly-Wissowa Suppl. IV, 806-853; E. LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult* (Tubinga 1919); ST. LÖSCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose* (Rotemburgo 1933); E. STAUFFER, *Rom und die Cäsaren* (Hamburgo 1952); L. CERFAUX - J. TONDRIAU, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains romains* (Tournai 1957); R. ÉTIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (París 1959); F. TAEGER, *Charisma,* 2 t. (Stutgart 1960); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ³1962) 14ss.

*d)* Religiones de misterios: F. CUMONT, *Les mystères de Mithra* (París ³1911); R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig ³1927); H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistischen Zeitalter* (Berlín 1930); F. SAXL, *Mithra* (Berlín 1931); B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen und das Christentum* (Munster 1932); S. EITREM, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike* (Zurich 1947); N. TURCHI, *Le religioni misteriche del mondo antico* (Milán 1948); V. MAGNIEN, *Les mystères d'Eleusis* (París 1950); A. SCHÜTZE, *Mithras-Mysterien und das Urchristentum* (Stuttgart 1960); L. ALLEVI, *Misterios paganos y sacramentos cristianos* (Barcelona 1961).

*e)* Religión popular: K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae* (Leipzig 1928); F.R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Leipzig 1931); F. BOLL, *Sternglaube und Sterndeutung* (Leipzig ⁴1931); E. MASSONNEAU, *La magie dans l'antiquité romaine* (París 1934); E. STEMPLINGER, *Antiker Volksglaube* (Stuttgart 1948); W. GUNDEL, *Astrologie:* RAC I 817-831.

*f)* Filosofía de la antigüedad tardía: K. PRAECHTER, *Das Altertum:* UEBERWEG-HEINZE, *Geschichte der Philosophie* I (Berlín ¹²1926); E. ZELLER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Griechen* (Leipzig ¹³1928); K. REINHARDT, *Poseidonios* (Munich 1921); A.J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux* (París 1946); M. POHLENZ, *Die Stoa,* 2 t. (Gotinga 1948/49).



El cuadro de abigarrada variedad que impera en el orden religioso al comienzo de la era cristiana en el espacio limitado por las márgenes del mediterráneo, contrasta fuertemente con la unidad política y cultural que en ese mismo espacio había impuesto el genio romano. Roma no había unido jamás a sus conquistas el intento de imponer a los pueblos sojuzgados un credo religioso único ni una forma exclusiva de culto obligatoria para todo el mundo; era más bien principio de la política religiosa romana el dejar intactas todas las creencias religiosas y formas de manifestarse de los pueblos y razas reunidas en su inmenso imperio. Una breve ojeada a la variedad de corrientes religiosas a fines del período precristiano del helenismo nos permitirá comprender y justipreciar la tarea con que hubo de enfrentarse el cristianismo cuando se dispuso a conquistar para sus ideas e ideales al paganismo grecorromano.

### *Decadencia de las antiguas religiones griega y romana*

Como primera característica de la situación general religiosa del mundo helenístico a fines del siglo primero antes de Cristo, hay que considerar la lenta desaparición tanto del politeísmo griego, como de la antigua religión específicamente romana. Las causas de este proceso de evanescencia son de múltiple especie, y varían también del ámbito griego al romano. En la Grecia propia, la crítica racionalista de los dioses, que fue común a las distintas escuelas filosóficas, señaladamente a los estoicos y epicúreos, tuvo sobre todo efectos negativos. En esos círculos, hacía tiempo que se había abandonado la fe en la existencia de los dioses homéricos. La doctrina monista de la Stoa que sustituye a aquella fe, acerca de una providencia divina *(prónoia)* y de un *logos* como razón cósmica que lo penetra y ordena todo, no condujo a la creencia en un Dios personal transcendente, pues también la razón cósmica del estoicismo está bajo la férrea ley de la *heimarmene* o destino, que vela sobre el curso del acontecer universal en un eterno circuito, y quita así al *logos* toda libertad de acción. Epicuro por su parte rechazaba decididamente la existencia de pareja ley fatal inmutable, pero su interpretación cósmica, que continuaba la teoría de Demócrito sobre las leyes de los átomos, sólo conducía a una imagen del mundo físicamente determinada y no dejaba tampoco lugar para el mundo nítido de los

dioses, ni para un Dios que gobernara personalmente el mundo. El evemerismo, que toma su nombre del griego Evémero, fue otro sistema que contribuyó a la desdivinización del mundo religioso griego. Según Evémero, el nacimiento de la fe mítica en los dioses tiene una explicación histórica: Los dioses serían personalidades eminentes del pasado, a las que lentamente, al transfigurarse su recuerdo, se les tributaron honores divinos. La verdad es que, inicialmente, los representantes de tales ideas se hallaban en las clases superiores ilustradas; pero su posterior popularización por obra de la diatriba cinicoestoica fue un corrosivo de la fe en más amplias capas populares.

La decadencia de la religión clásica griega fue además acelerada por la evolución política en el espacio del Mediterráneo oriental. La época de la dominación de los Diádocos había traído consigo en Grecia misma la definitiva desaparición de las ciudades Estados *(polis)*, y ello repercutió sobre los cultos religiosos que hasta entonces habían sido sostenidos por ellas o por sus asociaciones de familias. Las ciudades helenísticas recién fundadas en oriente invitaban con sus posibilidades económicas a emigrar a muchos griegos, de suerte que la patria se empobrecía y los santuarios quedaban condenados a la ruina. Mucho más graves consecuencias hubo de tener el intercambio de ideas religiosas y de sus formas rituales de expresión que trajo consigo la helenización de todo el oriente; los dioses de Grecia y del oriente se asimilaron ampliamente unos a otros, con lo que tenían que perder mucho de su peculiaridad primigenia. Este proceso dio aún a la antigua religión griega una singular influencia remota; con el estilo externo de vida de la *polis* griega entraban también en las nuevas fundaciones helenísticas de oriente las formas de culto griegas, y así también aquí se levantaron pronto los magníficos monumentos de arte religioso con su característico estilo helenístico; pero el espíritu de la antigua religión griega no alentaba ya allí. A la inversa, los cultos orientales afluían a Grecia y hacia el occidente del imperio, y operaban aquí un aplanamiento de la antigua fe y, a despecho de las nuevas formas, en muchos casos también una pérdida de sustancia religiosa.

Este proceso de disolución arrastró también a la antigua religión romana. Desde la segunda guerra púnica, se había iniciado



la helenización, siempre creciente, de los cultos romanos, que tuvo su expresión en la erección sobre suelo romano de templos y estatuas a las divinidades griegas. Mientras la imagen helenística de los dioses se transmitía generalmente a través de las ciudades griegas del sur de Italia y de Sicilia, el influjo directo de la literatura griega sobre los comienzos de la literatura latina favorecía fuertemente la helenización del sector religioso. El teatro, con sus reelaboraciones latinas de la comedia griega y de otros textos poéticos, familiarizaba al pueblo con la mitología y el mundo de los dioses griegos. Ante tal invasión masiva, pasaban a segundo término las antiguas divinidades y sus fiestas, con lo que se iniciaba una decadencia incontenible de los sacerdotes que sostenían el antiguo culto romano. Cuando hacia el término de la segunda guerra púnica exigieron los libros sibilinos que se introdujera el culto de la Cibeles del Asia Menor, comenzó la entrada en Roma de las divinidades orientales, y ello constituyó otro elemento de descomposición de la vieja fe romana. Todos los intentos del senado y de sectores interesados para conjurar esos peligros resultaron a la postre estériles. Luego, las expediciones militares del último siglo de la república, dieron también a conocer a las tropas romanas el culto de Mitra, y el creciente contacto con lo oriental abrió también finalmente las puertas de la capital del imperio al culto de la Bellona capadocia y de la Isis egipcia. Tampoco era posible impedir la penetración de las ideas filosóficas helenistas en la clase superior romana, que se sentía atraída sobre todo por el mundo ideal del estoicismo, y con las ideas estoicas aceptó también la crítica de los dioses y la imagen determinista del mundo. En la capital romana era donde menos cabía tener oculta la actitud escéptica de las esferas dirigentes respecto a la antigua fe y al culto oficial; ello llevó la infección a sectores privados de las familias de las grandes ciudades. La población romana participaba cada vez más intensamente en los juegos que antaño habían tenido una base ritual; pero eso sólo podía constituir una menguada suplantación de la decadencia religiosa, pues la vinculación de tales juegos a una función religiosa había desaparecido desde tiempos atrás de la conciencia del pueblo.

El emperador Augusto, tras alcanzar la monarquía, intentó contener la ruina religiosa y moral de su pueblo, e inició una re-

construcción general de la religión oficial, instaurando unas creencias que la sostuvieran. Pero eso justamente es lo que no logró. Se reorganizaron los antiguos colegios sacerdotales, se restauraron santuarios, se restablecieron fiestas de los dioses que habían caído en olvido; los miembros de familias principales asumieron otra vez cargos y funciones religiosas; pero la interna sustancia religiosa era demasiado escasa para que el culto así renovado pudiera ejercerse con alguna participación del corazón, como puede verse señaladamente en Horacio, al que su escepticismo religioso impidió dar profundidad a su *Carmen saeculare* con ocasión de las fiestas centenarias de Roma el año 17 antes de Cr. Tampoco pudo cambiar el giro de las cosas el hecho de que, el año 12 antes de Cr., Augusto mismo asumiese la dignidad de *Pontifex Maximus* y la ligase para siempre al emperador.

### *El culto imperial*

Sin embargo, un rasgo de la política religiosa de Augusto había de tener largas consecuencias y adquirir singular importancia en la lucha con el cristianismo en su período de fortalecimiento; la implantación del culto oriental del soberano y el intento de ponerlo al servicio de la reorganización religiosa, y modificado en la forma de hacer de él la base de la religión oficial. El culto al soberano tenía su origen en oriente, donde desde muy antiguo se vivía el fundamento religioso de su poder. Sobre esta base pudieron construir Alejandro y sus sucesores, uniendo con ese viejo culto oriental elementos del culto griego a los héroes e ideas estoicas sobre la preeminencia del sabio; con todo lo cual impusieron el culto de los reyes helenísticos. Este culto se tributó primeramente a los reyes Diádocos del oriente anterior, sin dificultad especial a los Ptolomeos de Egipto, pues aquí había un sacerdocio bien dispuesto, y de allí pasó pronto a los Seléucidas. Las ciudades griegas del Asia Menor dieron a sus señores helenísticos, en agradecimiento a su benevolencia y beneficios, el título de *sōtēr* (salvador), al que se añadieron luego otros atributos de fondo sacro, como *epiphanés* y *kyrios*. Cada vez se imponía más la idea de que, en el soberano particular, aparecía Dios visiblemente. Esa idea era la base del culto. Cuando el poder romano sucede a los reinos de los Diádocos,



era obvio trasladar el culto al soberano a los representantes de Roma y tributar también a éstos honores sacros. Como en la república romana faltaba el monarca, se veneró a Roma misma, como personificación de este poder, con templos y estatuas. También algunos generales romanos, como Antonio, se hicieron tributar en oriente esos honores sin escrúpulo alguno.

Augusto pudo fácilmente aferrarse a este culto del soberano en las provincias orientales del imperio, cuando se hizo erigir en aquellos territorios, junto con la diosa Roma, templos y estatuas, y no rechazó honores rituales cuya realización incumbía a las autoridades ciudadanas o a los municipios provinciales. Precisamente a la persona de Augusto le fueron ofrecidos con singular devoción, pues con la *pax Augusta* había llevado también a aquellas tierras una paz permanente y gozaba por ello de prestigio sin par. En Roma e Italia la forma de culto al soberano tenía que manejarse realmente con más discreción. Aquí era el senado quien decidía a la muerte del emperador si, por sus méritos con el imperio, se le debía conceder la *consecratio* o catalogación entre los dioses. Sin embargo, el senado había admitido ya a César como *divus Iulius* entre los celestes, había mandado se le tributara culto especial por medio de un sacerdocio propio, e introdujo así el culto religioso de la casa Julia. Indudablemente, el influjo oriental continuó actuando en Roma en esta dirección. Octavio pudo tomar el título de *Augustus*, que tiene sabor sacro. Había que ofrecer en las casas privadas sacrificios al genio del emperador, pues en él se revelaba lo divino; se juraba por el genio del emperador y la violación de ese juramento se estimaba crimen de lesa majestad. Si Virgilio canta en su égloga cuarta que en Augusto se ha cumplido patentemente una vieja predicción etrusca según la cual vendría un niño como salvador del mundo e inauguraría una edad de oro, también aquí se percibe la concepción que atribuye al soberano origen divino. En el curso del siglo I después de Cr., algunos emperadores romanos abandonaron la prudente reserva de Augusto, y exigieron decididamente, de sus súbditos romanos, culto divino ya en vida [1], por más que su conducta personal y sus servicios como cabezas del imperio no abonaran mucho su divinidad; ello tuvo por consecuen-

1. K. SCOTT, *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart 1936).

cia en Roma un cierto descrédito del culto imperial. Sin embargo, también en occidente había organizaciones que se dedicaban al fomento de ese culto. Como quiera que el culto al emperador estaba ligado de la manera más íntima con el poder estatal, hubo de dársele un peso o importancia especial; el cristianismo, que rechazaba toda forma de apoteosis humana, hubo de entrar en conflicto teórico y práctico con ese Estado.

### *Los cultos mistéricos orientales*

Mientras el culto imperial, dada su vinculación al Estado, alcanzó una significación y propagación general en sus grados varios de intensidad según se tratara de oriente y occidente, los cultos mistéricos orientales mantuvieron siempre su primigenio carácter privado, aun cuando su influjo fue considerable en todas las capas de la población del imperio. La razón más profunda de su fuerza de atracción hay que buscarla en su pretensión de poder dar al individuo una respuesta satisfactoria a su pregunta existencial acerca de su destino en el otro mundo. Los misterios quieren mostrarle cómo ha de configurar moralmente su existencia en este mundo para asegurarse la del más allá, en una palabra: cómo puede alcanzar su salvación eterna *(sōtēría)*. Los cultos mistéricos orientales sólo pudieron emprender su marcha conquistadora hacia las tierras clásicas de occidente, cuando la helenización del oriente, tras las expediciones de Alejandro, ofreció posibilidades para ello. Primero tantearon el terreno con vacilación, luego fueron sentando el pie cada vez más firmemente en los centros económicos y culturales, hasta que, en la época imperial, lograron por todas partes su máximo valimiento. Los más dispuestos a aceptar este nuevo mundo religioso fueron los griegos del Asia Menor y ellos tomaron también decisivamente parte más activa en la propagación de los cultos. Estos cultos no son estrictamente exclusivos por su fondo ni por su forma, sino que aceptan, donde se da el caso, ideas religiosas ya existentes, unen rasgos de divinidades afines con los que son centro de su veneración, y contribuyen así a la aparición del sincretismo que es característico de la época helenística. Tres culturas orientales forman las fuentes de donde fluyen los nuevos cultos al mundo helenístico: la egipcia, la asiaticomenor y



la siria, a las que se añade, a cierta distancia, la iránica respecto al culto de Mitra, que es de otra especie.

El centro del culto egipcio lo ocupan las figuras divinas de Isis y Osiris, que son también conocidas por el culto oficial de Egipto. La diosa Isis era anualmente venerada en una solemne procesión, en que llamaba la atención el extraño desfile de sacerdotes rapados vestidos de blanco, de músicos bullangueros y de otros participantes. A través de larga evolución, Isis vino a convertirse en la diosa universal que había traído al mundo la moral y la civilización. Era tenida por la inventora de la agricultura y escritura, por señora de la navegación, por fundadora del derecho y del orden social, por protectora de los perseguidos y liberadora de toda necesidad. En el culto secreto o misterio en que se la venera es primeramente Osiris su esposo, el viejo dios egipcio de la vegetación, que muere y resucita, como lo indican simbólicamente la siembra anual y el nuevo crecer del trigo. Su muerte es llorada por sus adoradores, su resurrección se celebra jubilosamente. En su muerte ve el hombre expresada su propia muerte; pero, como Osiris, también él resucitará a nueva vida. Tal es la idea fundamental de estos misterios, a los que la misma diosa Isis llama en sueños al que lo merece. Un impresionante ceremonial de admisión[2] consagra al escogido al servicio de la diosa; después de prepararse por un baño de purificación y ayuno de diez días, es ahora conducido por los sacerdotes de Isis al *sancta sanctorum* de su templo, pisa el umbral de la muerte, camina por todos los elementos y adora al sol y a los dioses. Vestido de un manto celeste, con una antorcha en la mano y una corona sobre la cabeza, es seguidamente presentado ante la comunidad como imagen del dios solar y celebra el día en que ha renacido a vida nueva. Ante la imagen de la diosa reza una fervorosa oración de acción de gracias, en que se obliga a tener siempre delante su divino rostro y su ser santo. En la época ptolemaica Isis pasa a segundo término desplazada por el nuevo Serapis (o Sarapis) egipcio, creación de Ptolomeo I, que quería unir así religiosamente a sus súbditos griegos y egipcios. De ahí que junte en sí rasgos que pudieran decir algo a todos sus súbditos: También él se asocia a Isis, es dios de la vida y de la muerte, dios cthónico y dios

2 Cf la descripcion del ritual en APULEYO, *Metam* XI, cf W WITTMANN, *Das Isisbuch des Apuleius von Madaura* (Stuttgart 1938)

solar. Su imagen cultual, de helenística belleza, respira majestuosa suavidad y humana benignidad y recuerda a Zeus y a Asclepio; su naturaleza entera hace de él, con mucho, el más venerado protector en toda necesidad de cuerpo y alma, a par que es señor del destino y conduce con seguridad al alma a la región del más allá. Una fervorosa propaganda difundió su culto, desde su santuario central, el Serapeon de Alejandría, por todo el mundo mediterráneo hasta Roma; por dondequiera resonaba el grito que lo exaltaba: «Serapis vence» (νικᾷ ὁ Σάραπις). Todavía el emperador Juliano lo celebra con la sentencia, que nos hace reconocer la tendencia monoteísta de su figura: «Uno es Zeus y Hades y Helios, uno es Serapis» [3].

Asia Menor es patria del culto de la gran madre, la diosa de la fecundidad, Cibeles, que ya tempranamente fue conocida de los griegos. En la época helenística, su culto se propagó rápidamente más allá de su patria y el año 204 fue ya introducido en Roma. También a Cibeles se le añade un dios varón, el héroe de la naturaleza: Attis, su amante. Según un mito no uniforme, Attis le es infiel, y, en castigo, Cibeles lo vuelve furioso y muere a consecuencias de la furia. Resucita a nueva vida y otra vez se une a la gran madre. Este mito se convierte en base de un culto mistérico extraño y salvaje, a cuyo servicio está un sacerdocio propio, los *galli*. En danzas extáticas, acompañadas de flagelación, los «galos» se provocan la propia furia, en que se dejan arrastrar hasta la propia mutilación. En el rito de la iniciación, el mistes de Attis pasa simbólicamente por el destino de su dios en la muerte y resurrección, es rociado con la sangre de un toro y pisa la cámara nupcial que deja luego como renacido. En un banquete sagrado confiesa haberse hecho mistes de Attis y un sacerdote anuncia a los iniciados la buena nueva: «Tened confianza, mistes; el dios se ha salvado, pues también nosotros nos salvaremos de nuestro trabajo» [4]. Según esto, también aquí era motivo decisivo para entrar en el culto la promesa de salvación; sus rasgos orgiásticos no le resultaban del todo extraños a un griego que pensara en las formas en que antes se diera entre ellos culto a Dioniso. Sin embargo, los excesos unidos al culto, que llegaban hasta la propia mutilación, bien poco podían

3. JULIANO, *Orat.* 4, 136 A (175 Hertlein).
4. FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel.* 22 (69 Ziegler): θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.



atraerle; de ahí que la comedia griega no escatimó sus burlas con los sacerdotes de Cibeles que recorrían las ciudades haciendo propaganda de su culto.

Rasgos igualmente extáticos ostenta también el culto que procede de la ciudad siria costera Biblos, cuyas figuras divinas son Atargatis, señora de la naturaleza, emparentada con Cibeles, y Adonis, de juvenil belleza, su marido. También éste es un héroe de la vegetación, un dios que muere y resucita. Según el mito del culto, un jabalí hiere en la caza a Adonis, que muere de las heridas, para resucitar otra vez como dios radiante en la primavera. El núcleo de la celebración mística era la conmemoración anual del día de la muerte de Adonis, en que las mujeres de Biblos se entregaban a un duelo sin freno, y enterraban, entre grandes lamentos, una imagen del dios juvenil. Tras breve tiempo, el duelo se tornaba júbilo, y las adoradoras del dios proclamaban regocijadas: «¡Adonis vive!» También el simbolismo de este culto en que se expresa el dolor por una muerte prematura y el ansia de una resurrección rejuvenecedora podía atraer a muchos hombres del helenismo tardío.

Los tres cultos mistéricos, aun dentro de su diversidad, tienen evidentemente una idea común fundamental: La muerte y el nuevo reflorecer constante observados en la naturaleza se condensan simbólicamente en el mito del joven héroe de la vegetación, al que una muerte trágica arranca del lado de la diosa, pero que retorna luego a nueva vida. Así se representa el destino del hombre, cuya muerte inquietante y a veces incomprensiblemente trágica oprimía como peso oscuro el pensar y sentir de la antigüedad. ¿No habría para el hombre, como la hay para el dios, una resurrección en un misterioso más allá? La sola posibilidad, indicada en el mito, de pareja esperanza escatológica tenía que atraer el interés del hombre helenístico. Precisamente porque las antiguas religiones de Grecia y Roma no daban respuesta alguna confortante a esta angustiosa pregunta, se volvió el hombre helenístico a estas nuevas formas de fe religiosa, cuya fuerza de atracción se acrecentaba aún más por el extraño misterio del ceremonial de iniciación, que parecía ser un eco de ultratumba, y por los cánticos y oraciones rituales que, por la intensidad del sentimiento, hechizaban muchos ánimos angustiados e impresionables.

Dominan también ideas sobre el más allá los misterios de Mitra; su aparición, sin embargo, sólo alcanza fuerza mayor cuando ya el cristianismo se había afianzado interior y exteriormente. El culto tiene su origen en el mundo iranio, se desarrolla en su forma externa particularmente en Capadocia y se propaga luego de oriente a occidente con escaso éxito primero en las provincias centrales de Asia Menor y en Egipto; en Grecia no halla apenas eco; pero sí, y muy notable, en el occidente del imperio, donde Roma y sus alrededores —sólo en Ostia pueden señalarse hasta 15 santuarios de Mitra— y el *limes* del norte junto al Rin son los focos principales de su florecimiento. Se trata de un culto señaladamente varonil que tuvo entre los soldados del ejército romano la mayor parte de sus secuaces. Su figura central es el dios persa de la luz, Mitra, que roba un toro que está bajo el dominio de la luna y lo mata por mandato de Apolo. La descripción de este hecho es el motivo central de la imagen de culto mitraico, que estaba expuesta en todos los santuarios de Mitra. Con la sangre del toro son rociados todos los creyentes de Mitra, que así son iniciados y adquieren un título para la salvación eterna. El candidato o aspirante se prepara a la iniciación en los misterios por diversas pruebas de valor y lavatorios y, después de la admisión, va ascendiendo, a través de siete grados de iniciación, hasta llegar a ser discípulo consumado de Mitra. Como Mitra fue conducido a lo alto por el dios solar Helios en el carro del sol, así confía el iniciado en su propia radiante elevación en el más allá. Un banquete sagrado une también a los miembros de esta comunidad de culto y hace barruntar a los comensales una vida común bienhadada en el otro mundo.

Las fuentes no ofrecen datos precisos acerca del número de adeptos de todos estos cultos. Su propagación por todos los ámbitos del mundo helenístico y su relativa densidad en los centros mayores de población, nos permite concluir que su número no debió ser desdeñable. La clase culta superior fue sin duda la más débilmente representada, y buscaba un sustituto para sus necesidades religiosas en las corrientes filosóficas de la época[5]. Aún mayor fue la resonancia que hallaron los cultos mistéricos en hombres de la clase media, cuyo sentimiento religioso no había sido aún ahogado por el esplendor material de la civilización helenística, sino que

5. W. NESTLE, *Griechische Religiosität* III (Berlín 1934) 86-98.



deseaba un contacto concreto con lo divino, quería hallar en ritos sensibles una interpretación de la vida y poseer una garantía palpable para un mejor destino en ultratumba.

### *La religión popular*

Sin embargo, dada su peculiar estructura, ni el culto imperial ni las religiones mistéricas pudieron llegar religiosamente al corazón de todos los hombres del mundo mediterráneo. No llegó el culto imperial, porque sus manifestaciones eran relativamente raras, y sobre todo porque tenía muy poco contacto con la población campesina; tampoco las religiones mistéricas, porque su carácter esotérico dificultaba a muchos el acceso. De ahí que la gran masa del pueblo sencillo se volviera a los bajos fondos de la superstición, que precisamente en la época helenística halló enorme difusión en múltiples formas.

En este terreno estaba sin duda a la cabeza la fe astrológica, que atribuye a las estrellas determinado influjo sobre el destino humano. El mundo mediterráneo la conoció más de cerca, cuando Berosso, sacerdote de Baal en Babilonia, patria de toda astrología, estableció en la isla de Cos una escuela de astrología hacia el 280 antes de Cr. En el siglo II antes de Cr., el sacerdote Petosiris escribió en Egipto la obra astrológica fundamental de la que bebió una y otra vez la literatura astrológica posterior. Lo decisivo fue que la filosofía estoica adoptó una postura positiva frente a la astrología, pues en ella veía confirmada su doctrina de la fatalidad de todo acontecer en el curso universal de las cosas. Su repulsa por parte del académico Carnéades quedó con mucho compensada por la autoridad de Posidonio, que dio a la fe astrológica la apariencia de un sistema científico, y le ganó con ello tal prestigio, que emperadores romanos como Tiberio tenían verdaderos astrólogos cortesanos y otros, como Marco Aurelio y Septimio Severo, mandaron erigir a los siete dioses planetarios, las septizonias, edificios propios que se convirtieron en centros de actividad astrológica. Una extensa literatura propagaba entre chicos y grandes la ciencia astrológica y encadenaba a sus lectores a una fe en el destino fundada en las estrellas; todo el mundo interrogaba a los astros, con temor frecuentemente servil, no sólo en asuntos im-

portantes, sino en los casos más triviales y tontos de la vida diaria. ¿Hay que emprender un viaje, hay que aceptar la invitación a una comida, hay que tomar un baño? Todo depende de lo que diga el astrólogo, que tenía siempre numerosos creyentes en su ciencia. A él se acudía particularmente para preguntar la situación de los astros en el momento del nacimiento, pues por él se determinaba ya el curso entero de la vida, el éxito o el fracaso, la enfermedad o la salud, y, sobre todo, la vida larga o la muerte temprana. Justamente la curiosidad por saber la fecha de la muerte, la más oscura de las horas en la vida del hombre antiguo, lo arrojaba una y otra vez en brazos de la astrología. Sin embargo, si es cierto que sus adeptos afirmaban que por los consejos o informes de los astrólogos lograban seguridad sobre el destino de su vida y se libraban así de sus cuidados y angustias, con ello no hacían sino engañarse a sí mismos, y caían tarde o temprano en un sordo fatalismo, tal como aparece en algunas inscripciones funerarias de la época. Si el hombre está tan ineludiblemente sujeto al poder fatal de las estrellas, es absurdo dirigirse a la divinidad por la oración; y así se explica que la fe religiosa de las antiguas religiones cayera precisamente en descrédito entre los secuaces de la astrología.

Un modo de escapar a esta férrea necesidad del destino astrológico se le ofrecía al hombre antiguo en la magia, con la que pretendía dominar y aprovechar, por medio de prácticas misteriosas, no sólo el poder de las estrellas, sino las fuerzas todas buenas y malas del universo. También esta forma de superstición antigua había seguido el camino del antiguo oriente hacia occidente y, sobre todo en la magia egipcia de la época helenística, había llegado a un espantoso estado de aberración religiosa. Los libros mágicos de la antigüedad y numerosos papiros conservados nos permiten posar una mirada aleccionadora sobre este mundo, en que se explayan sin obstáculo alguno instintos humanos primarios, el temor a lo oscuro y desconocido en la naturaleza y acontecer cósmico, el odio a los otros hombres, el gusto por lo sensacional, el espanto ante lo horroroso. La fe en la magia comprende por supuesto aquel fuerte temor a los demonios que, a partir del siglo IV, se propagó con creciente fantasía por el ámbito del helenismo. Según esta demonología, el mundo entero está lleno de δαίμονες, δυνάμεις, κυριότητες y ἄρχοντες, extraños seres intermedios entre los hombres y los



dioses. El número de estos demonios malos que pueden y quieren dañar a los hombres, se hace cada vez mayor; pero su poder puede conjurarse por la magia. Sin embargo, para que la acción y fórmula mágica sean eficaces, es menester sobre todo saber el nombre oculto del dios o del demonio, y emplear de la manera más exacta la fórmula prescrita, por muy absurdo que parezca su texto. El mago de profesión, que domina esta ciencia oculta, puede alterar el tiempo, librar de las cadenas, curar o provocar enfermedades, calmar el mar, desunir a los amantes, o asegurar al uno el amor del otro, librar de la posesión, conjurar y evocar a los muertos. El influjo de esta magia halló apoyo y refuerzo en ciertas corrientes filosóficas que, como el neopitagorismo y neoplatonismo, contribuyeron con una demonología en perpetuo desarrollo a la general demonización de la religión del helenismo. Algún influjo sobre la literatura mágica del tiempo hay que atribuir también a sectores judíos, en que eran corrientes prácticas de magia y conjuros demoníacos (Act 9, 13ss).

En conexión con la magia se presenta la fe en el sentido oculto de los sueños y en su interpretación. Ésta tuvo señaladamente éxito en Egipto, donde libros especiales oníricos instruían a crédulos lectores acerca del sentido y alcance de las cosas vistas en sueños, y hasta las más descabelladas interpretaciones hallaban sus creyentes. No es de maravillarse que la fe en la sabiduría de los oráculos pasara intacta del tiempo antiguo al helenismo, con la sola diferencia de que, también aquí, se comprueba un descenso de un nivel originariamente más alto a formas chillonas de feria. Si el prestigio del oráculo délfico de Apolo y el del egipcio Ammón descendieron, otros, en cambio, ganaron popularidad; así, el oráculo de Apolo en Mileto, el de Glycón en Abunotico, al norte del Asia Menor, que emitía al año unas sesenta respuestas; o el oráculo de la Fortuna en Preneste, al que el romano acudía en peregrinación hacia la Campagna. En las fiestas populares, se hacían ver también regularmente los profesionales de los oráculos y, con sus espejos y gallos sagrados, estaban a disposición de los consultantes de todos los estratos de la población. Una forma superior de predicción, semejante a los oráculos, la ofrecían las sentencias de los libros sibilinos, cuyas colecciones estaban muy difundidas[6].

6. A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen* (Munich 1951).

Finalmente, hay que asignar principalmente a la religión popular una fuerte fe en lo maravilloso de la época helenística, si bien contaba también con partidarios entre las clases cultas. El milagro que más ardientemente se desea es la recuperación de la salud perdida. Ésta se pide al dios Asclepio, que en la época helenística gozó de una veneración como nunca antes. De médico primigenio y semidiós curador de enfermos, pasó a ser el ayudador de la humanidad, el «salvador de todos». Dondequiera se le levantaba un templo algo mayor, allí surgía pronto una especie de lugar de peregrinación, adonde afluían peregrinos de todas partes para ser curados durante el sueño, tras lavatorios previos, en o junto al santuario, o para enterarse del remedio que acabará con la enfermedad. El gran templo de Asclepio, del siglo IV antes de Cr., en Epidauro (Peloponeso) quedó eclipsado en la época helenística por el grandioso templo del dios en Pérgamo[7], que fue a su vez punto de partida de nuevas fundaciones, de las que pueden actualmente señalarse unas doscientas. De este Asclepios salvador (o curador) se espera que dé vista a los ciegos, devuelva el habla a los mudos y cure la tisis y la rabia. Si la curación milagrosa tenía lugar, se daban gracias al dios con preciosos exvotos que reproducían a veces en oro o plata el miembro curado y pregonaban así a cuantos entraban en el templo el poder milagroso de Asclepio. En el siglo II después de Cr., el rétor Elio Arístides se hizo profeta de este dios curador y, en el siglo IV, el emperador Juliano trató de imponerlo de nuevo como salvador de la humanidad frente al salvador de los cristianos. El cristianismo mismo hubo de sostener contra las pretensiones salvadoras de Asclepio una larga y dura lucha, cuyos comienzos se rastrean ya en los escritos joánicos del Nuevo Testamento, y perdura hasta el siglo IV[8].

Si damos una ojeada general a la situación de conjunto en el mundo religioso del helenismo al comienzo de la era cristiana, la impresión es desde luego negativa, si se contrapone a esa situación la tarea con que tenía que enfrentarse el cristianismo. El culto imperial había de resultar un grave obstáculo para la pacífica propagación de la nueva fe, primeramente porque el mensaje de un

7. K. KERÉNYI, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte* (Basilea 1948).

8. F.J DÖLGER, *Der Heiland?:* AuC VI (1950) 241-272; K.H RENGSTORF, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Munster 1953).



redentor que había sido ejecutado como un malhechor sobre la cruz no podía imponerse fácilmente en un mundo dado a lo exterior frente a la figura sagrada, rodeada de todo esplendor, que se sentaba sobre el trono imperial. Además, si los seguidores del evangelio se atrevían a despreciar o atacar, siquiera de palabra, ese culto oficial, el Estado podía desplegar todo su poder contra ellos. Otro factor negativo lo ofrecía la espantosa falta de sentido moral de los cultos mistéricos orientales, cuyos rasgos orgiásticos conducían frecuentemente a serias degeneraciones. Además, la tendencia de esos cultos a la exhibición externa, destinada exclusivamente a impresionar los sentidos, era a menudo efecto de la superficialidad religiosa, propia de la civilización helenística, que iba constantemente perdiendo hondura e intimidad. El mismo efecto negativo había de tener la crítica de los dioses, irrespetuosa y descarada, que, con el desprecio de las antiguas creencias y formas de culto de las viejas religiones, ayudó a enterrar toda reverencia de lo religioso simplemente. La burlona ironía con que los sectores ilustrados acogen la predicación de Pablo en Atenas, muestra bien a las claras qué disposiciones de espíritu tenía que vencer el misionero cristiano.

Sin embargo, a estos factores negativos se contraponen en el cuadro de conjunto de la religiosidad helenística rasgos positivos que cabe estimar como puntos de apoyo o de partida para el mensaje de la nueva fe. Aquí hay que citar primeramente el sentimiento de vacío que, ante el fallo de las antiguas religiones, había innegablemente surgido en las naturalezas reflexivas. En este vacío podía penetrar sin excesiva dificultad un mensaje que, a par de predicar un alto ideal moral, podía precisamente impresionar a cuantos sentían asco de su vida anterior. Algunos rasgos particulares de los cultos mistéricos demuestran la existencia del profundo anhelo de redención sentido por la humanidad de entonces, que había de prestar oído apenas se le hablara de la salvación eterna ofrecida por un *soter* que, si estaba desnudo de toda grandeza terrena, por ello justamente era superior al otro que sólo tenía que ofrecer una terrena. Finalmente, la tendencia al monoteísmo, tal como se manifiesta patentemente en el helenismo[9], tenía que constituir un

9. W. WEBER, *Die Vereinheitlichung der religiösen Welt: Probleme der Spätantike* (Stuttgart 1930) 67-100.

punto de partida ideal para la evangelización cristiana en las tierras gentiles de la antigüedad, para cuyos pueblos había ahora llegado la plenitud de los tiempos (Gal 4, 4).

## V. La obra del apóstol Pablo. Su evolución religiosa. Su actividad misionera. Las iglesias paulinas, su fe y piedad

FUENTES: Las cartas paulinas y los Hechos de los apóstoles. Sobre los Hechos apócrifos de Pablo: L. VOUAUX, *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes* (París 1913); R.A. LIPSIUS, *Acta apostolorum apocrypha* I (Leipzig 1891, reimpr. Darmstadt 1959); C. SCHMIDT, Πράξεις Παύλου. *Acta Pauli* (Hamburgo 1936); R. KASSER, *Acta Pauli:* RHPhR 40 (1960) 45-57.

BIBLIOGRAFÍA: Los comentarios a las cartas de Pablo y al libro de los Hechos, así como las introducciones al Nuevo Testamento, por ej.: A. WIKENHAUSER (Barcelona 1960). Obras generales sobre Pablo: DEISSMANN (Tubinga [2]1925); P. FEINE (Gütersloh 1927); E. RENAN (Berlín 1935); A.D. NOCK (Londres 1938); E.-B. ALLO (París 1942); E.J. GOODSPEED (Filadelfia [2]1947); W. v. LOEWENICH (Witten [2]1949); J. HOLZNER (Friburgo [24]1959); G. RICCIOTTI (Basilea 1950), trad esp. (Madrid 1957); J. KLAUSNER, *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950); M. DIBELIUS (Berlín [2]1956); CL. TRESMONTANT, *S. Paul et le mystère du Christ* (París 1957); S. SANDMEL, *The Genius of Paul* (Nueva York 1958).

*Sobre biografía:* H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos* (Gotinga 1913); A. STEINMANN, *Der Werdegang des Paulus* (Friburgo 1928); O. KIETZIG, *Die Bekehrung des Paulus* (Leipzig 1932); E. KIRSCHBAUM, *Das Grab des Völkerapostels: Die Gräber der Apostelfürsten* (Francfort del Meno [2]1959) 166-197; U. WILCKENS, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem:* ZThK 56 (1959) 273-293; J. DAUVILLIER, *À propos de la venue de S. Paul à Rome:* BLE 61 (1960) 3-26.

*Sobre actividad misional:* W.M. RAMSAY, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (Londres 1907); A. OEPKE, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Leipzig 1920); J. RICHTER, *Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben* (Gütersloh 1929); K PIEPER, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit* (Munster [3]1929); W.L. KNOX, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge 1939); M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag* (Heidelberg 1939); R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission* (Zurich 1946); H. METZGER, *Les routes de s. Paul* (París 1954); CH. MAURER, *Paulus als der Apostel der Völker:* EvTh 19 (1959) 28-40; J. CAMBIER, *Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile:* NRTh 81 (1959) 1009-1028; M. MEINERTZ, *Zum Ursprung der Heidenmission:* Bibl 40 (1959) 762-777; E. LERLE, *Proselytenwerbung und Urchristentum* (Berlín 1961).

*Sobre teología y piedad:* B. BARTMANN, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre* (Paderborn 1914); W. MUNDLE, *Das religiöse Leben des Apostels Paulus* (Leipzig 1923); J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Apostels Paulus* (Leipzig 1929); H. WINDISCH, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934); W. SCHMAUCH, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus* (Gütersloh 1935); J. LEIPOLDT, *Jesus und Paulus - Jesus oder Paulus* (Leipzig 1936); G. HARDER, *Paulus und das Gebet* (Gütersloh 1936); A. RÖDER, *Die Geschichtstheologie des Apostels Paulus* (Speyer 1938); J. HOLZNER, *Pablo heraldo de Cristo* (Barcelona [7]1964); J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939); F. AMIOT, *L'enseignement de s. Paul*, 2 t. (París 1946); F. PRAT, *La théologie de s. Paul*, 2 t. ([45]París 1962; tr. cast. México 1947); J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans s. Paul* (Lovaina 1949); R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950); G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien* (Munich 1952); A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga [2]1954); E. LOHMEYER, *Probleme paulinischer Theologie* (Tubinga 1954); W D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres [2]1955); P. DEMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de s. Paul: Moïse, l'homme de l'alliance* (París 1955); K.H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Völker (Röm 1-11)* (Dusseldorf 1956); L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de s. Paul* (París [2]1959); trad. esp. (Bilbao 1959); H.-J. SCHOEPS, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tubinga 1959); F. AMIOT, *Les idées maîtresses de s. Paul* (París 1959); O. KUSS, *Enthusiasmus und Realismus bei Paulus:* Festschrift Th. Kampmann (Paderborn 1959) 23-37; J.M. BOVER, *La Teología de San Pablo* (Madrid [3]1961); J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo al día (Panorama de la teología paulina)* (Barcelona 1956).

*Las comunidades paulinas:* B. WEISS, *Paulus und seine Gemeinden* (Berlín 1914); B. BARTMANN, *Paulus als Seelsorger* (Paderborn 1921); W.L. KNOX, *St. Paul and the Church of Jerusalem* (Londres 1925); K. HOLL, *Der Kirchenbegriff des Paulus:* Ges. Aufsätze II (Tubinga 1928) 44-67; J. WAGEMANN, *Die Stellung des Paulus neben den Zwölf* (Giessen 1926); W. KÖSTER, *Die Idee der Kirche beim hl. Paulus* (Friburgo 1929); K. PIEPER, *Paulus und die Kirche* (Paderborn 1932); A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Munster [2]1940); L. CERFAUX, *La théologie de l'église suivant s. Paul* (París [2]1948); H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus:* ZNW 44 (1952) 1-53; J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (París 1956); K.H. SCHELKLE, *Römische Kirche im Römerbrief:* ZKTh 81 (1959) 393-404; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo 1961) (bibl.); E. SCHWEIZER, *Church Order in the New Testament* (Naperville/Ill. 1961).

*Cuestiones especiales:* A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga [2]1933); E. v. DOBSCHÜTZ, *Der Apostel Paulus. Seine Stellung in der Kunst* (Halle 1928); W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus* (Tubinga 1937); E. ALEITH, *Das Paulusverständnis der alten Kirche* (Berlín 1937).

Sólo entre sacudidas podía el judaísmo hacerse a la idea de que estaba obligado a llevar también al mundo pagano la buena nueva de la redención por Jesucristo; la conciencia de ser el pueblo escogido obraba con excesiva fuerza sobre Israel. La admisión temprana de un gentil en la comunidad de los creyentes en Cristo, el bautismo del eunuco etíope por Felipe (Act 8, 26-39), no parecen haber dado ocasión para que la Iglesia madre de Jerusalén tomara una posición de principio en el asunto. Mayor fue el revuelo que produjo el bautismo del centurión gentil y sus parientes en Cesarea (Act 10, 1-11, 18). Pedro, que fue el responsable de este acto, hubo de rendir cuentas en toda regla ante la comunidad alarmada, y sólo apelando al mandato divino que se le diera en visión especial, logró hasta cierto punto que los judeocristianos se conformaran con lo acontecido. Por muy importante que fuera el proceder de Pedro en el orden de los principios, no tuvo por de pronto consecuencias inmediatas para una intensificación de la actividad misionera entre los gentiles.

El empellón decisivo en este sentido vino de un grupo de judeocristianos helenistas oriundos de Chipre y Cirenaica, que hubieron de abandonar Jerusalén al estallar la persecución de san Esteban, y dirigirse primeramente a Antioquía. Aquí «anunciaron a los griegos la buena nueva del Señor Jesús» y «creyó un gran número y se convirtió al Señor» (Act 11, 19ss). Así pues, el primer grupo numéricamente considerable de gentiles que aceptó el cristianismo procedió del mundo culto helenístico, y el hecho permitía concluir que la fe cristiana no tropezaría aquí con una repulsa cerrada. El éxito de este ensayo misionero movió a la iglesia madre a despachar a Antioquía a uno de sus miembros, el antiguo levita Bernabé, para que examinara la situación. Bernabé, que era oriundo de la diáspora de Chipre, llevaba consigo suficiente desprevención para poder justipreciar el alcance de los acontecimientos de Antioquía. Aprobó la admisión de los gentiles a la Iglesia y tuvo una intuición que tendría consecuencias universales: Bernabé comprendió que había de emplearse aquí, para la predicación de la nueva fe, el corazón y el espíritu de un hombre que, después de su sorprendente conversión a Cristo, se había retirado a su patria de Cilicia. Pablo de Tarso va a entrar en la historia universal. Bernabé logró conquistarlo para el trabajo misionero en la capital siria;



después de un año de actividad común, estaba asegurada la existencia de la primera gran iglesia cristiana de la gentilidad, cuyos miembros recibieron aquí el nombre de cristianos (Act 11, 22-26).

### *Derrotero religioso del apóstol Pablo*

Como Bernabé, su primer colaborador, también Pablo procede de la diáspora judía. Su ciudad natal fue Tarso de Cilicia, donde su padre era guarnicionero, oficio que aprendió también el hijo. No consta cuándo se estableció allí la familia; una noticia tardía cuenta que los antepasados procedían de Galilea. Ya el padre poseía el derecho hereditario de ciudadano romano, a cuyos privilegios pudo alguna vez apelar eficazmente Pablo en su proceso ante el procurador romano. Una feliz condición, de muchas consecuencias para el posterior trabajo del misionero Pablo en los centros ciudadanos de cultura helenística, fue que, durante su juventud [10], conoció en su ciudad de Tarso, de magnitud media y vivo comercio de tránsito, las múltiples manifestaciones de la vida helenística, y, sobre todo, que la *koiné* griega, que se había convertido en lengua universal, le fuera tan familiar como el arameo de su familia. Ésta, con una firmeza que se observa a menudo en una situación diaspórica, había mantenido la fidelidad a las creencias y tradiciones del judaísmo; tanto más cuanto que pertenecía a la tendencia legalista de los fariseos. Sin duda después de la muerte de Jesús marchó Pablo a Jerusalén, para formarse como doctor de la ley en la escuela de Gamaliel (Act 23, 3). Cuando el bando de los secuaces de Cristo en Jerusalén empezó a llamar la atención de las autoridades judías, Pablo tomó fanáticamente parte activa en su persecución, señaladamente a raíz de la ejecución del diácono Esteban (Act 7, 58; 8, 3). Las indicaciones del libro de los Hechos están confirmadas de forma impresionante por su propio testimonio: «Con extremo perseguía yo a la Iglesia de Dios y trataba de devastarla, y aventajaba en el judaísmo a los coetáneos de mi linaje, celoso como nadie de mis tradiciones paternas» (Gal 1, 13s; cf. 1 Cor 15, 9). El cambio fulminante y radical que hizo del perseguidor un secuaz ardiente de Jesús y su evangelio, fue provocado según el

10. Cf. W.C. van Unnik, *Tarsus of Jerusalem de stad van Paulus 'jeugd:* «Mededelingen konінkl. Nederl. Akad. Wetenschappen, Afd. Letterkunde», NR 15, 5 (1952) 141-189.

libro de los Hechos (9, 3-18; 22, 3-16; 26, 12-30) por una aparición directa de Jesús, que tuvo Pablo, cuando iba camino de Damasco en persecución de los cristianos. Sólo con alguna reserva alude Pablo al acontecimiento en sus cartas (cf. Gal 1, 15; 1 Cor 15, 9; Phil 3, 4); pero da claramente a entender que en la aparición del Señor vio el llamamiento sobrenatural y gracioso, que, por la vocación al apostolado, dio a su vida la meta definitiva, jamás perdida de vista y seguida sin vacilación alguna. Poco después de recibir el bautismo y tras pasajera estancia en la Arabia nabatea, empezó Pablo a anunciar en las sinagogas de Damasco y más tarde en Jerusalén el mensaje de su vida: que «Jesús es el Mesías e Hijo de Dios» (Act 9, 20.22.26-29). En los dos lugares tropezó con tan violenta oposición, que vino a peligrar su vida; se retiró, pues, a su patria Tarso y aquí —sin que se excluya alguna actividad misionera en su contorno y en menor escala— logró sin duda la claridad última sobre el camino de su misión evangelizadora, y sobre las formas de predicar el mensaje del que era llamado a ser heraldo. Cuando, tras años de silencio, reanudó su actividad en Antioquía, Pablo sabía que su acción había de tener por campo a los gentiles que, como los judíos, sólo podían hallar su salvación en Cristo (Gal 1, 16; Rom 15, 15s).

### *La misión paulina*

Si Pablo se sentía llamado a predicar el evangelio entre los gentiles, a su mirada hubo de ofrecerse el imperio romano de entonces como su propio campo misional. Dentro de sus fronteras vivían los hombres a quienes iba a dirigir su mensaje, estaban unidos por la misma cultura y, en las ciudades, se les podía hablar en la misma lengua, la *koiné*. Por mucho que Pablo se sintiera inmediatamente dirigido en su actividad misionera por el espíritu de Dios, que determinaba sus decisiones a menudo hasta en mínimos pormenores, cabe sin embargo hablar de un plan misional seguido por él. Sus viajes de evangelización se preparan en una especie de base misional. Ésta, para el primer período, que alcanza hasta el concilio de los apóstoles en Jerusalén, es la capital de Siria, Antioquía. La Iglesia de cristianos de la gentilidad aquí nacida fue a par acicate y apoyo para la primera gran empresa misionera que acometió Pablo con dos compañeros, Bernabé y el pariente



de éste, Juan Marcos. El relato que nos ha conservado el libro de los Hechos nos permite ya reconocer lo peculiar del método misional paulino. El punto inicial para el trabajo misional lo ofrecían las sinagogas de las ciudades en las provincias del mundo mediterráneo; en ellas celebraban los judíos de la diáspora sus reuniones religiosas; allí se hallaban también entre ellos antiguos gentiles que se habían adherido al judaísmo como prosélitos o como temerosos de Dios. El grupo misionero se dirigió primeramente a la isla de Chipre, e inició su trabajo en la ciudad de Salamina. De allí conducía el camino al continente de Asia Menor, donde las ciudades de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe en la provincia de Licaonia, y Perge en Pamfilia fueron término de sendos viajes y campos de evangelización. Por dondequiera, Pablo dirigía su palabra evangelizadora a los dos grupos, a los judíos de la diáspora y a los antiguos gentiles. Unos y otros discutían la predicación y en ambos grupos hallaba repulsa y asentimiento; es posible que la polémica llegara hasta algún que otro gentil que luego se unía al grupo de los partidarios de Cristo (Act 13, 49). El relato del libro de los Hechos no deja lugar a duda de que la mayoría de los judíos de la diáspora rechazó decididamente el mensaje de Pablo. En algunos lugares, como Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra, se llegó a discusiones acaloradas, que acabaron en tumultos, en el curso de los cuales fueron expulsados violentamente los misioneros, a veces con malos tratos. La iniciativa en tales casos partía claramente de los judíos, que a veces azuzaban también a sus conciudadanos gentiles a que emplearan la violencia, rasgo característico que puede comprobarse igualmente en más de una persecución de fechas posteriores. Sin embargo, la predicación de Pablo y sus auxiliares hallaba por lo general algunos corazones bien dispuestos, sobre todo entre los antiguos gentiles, temerosos de Dios o prosélitos; y así surgieron en la mayoría de las ciudades a que alcanzó este primer viaje misionero, iglesias o comunidades cristianas, para las que se establecían dirigentes propios. Con ello tuvo la nueva fe en medio del ambiente pagano un número de células [11], desde las que podía seguir propagándose el mensaje cristiano. Ésa era, evidentemente, la verdadera finalidad de Pablo, que

11. F.J. SCHIERSE, *Zellen und Gruppenbildung im Urchristentum: Die Zelle in Kirche und Welt* (Graz-Viena-Colonia 1960) 111-128.

no solía detenerse demasiado tiempo en un lugar para un laboreo más a fondo; su plan era dar a conocer el evangelio en el mayor número posible de puntos del Asia Menor, y encomendar su posterior propagación a los nuevos secuaces de Jesús. En todo caso, Pablo consideró como un éxito el resultado de esta primera empresa apostólica, pues su informe a la iglesia de la base misional, Antioquía, culmina en la frase de que, por obra de ella, «Dios había abierto a los gentiles la puerta de la fe» (Act 14, 27).

De acuerdo con sus más profundas intuiciones teológicas de que la fe en Cristo como Hijo de Dios había traído el término o abolición de la ley, Pablo no había impuesto a las iglesias cristianas de Asia Menor, formadas de antiguos gentiles, ni la circuncisión ni la observancia de otras prescripciones rituales judaicas. Esta liberación de la ley por parte de los nuevos convertidos, punto central de la predicación de Pablo, fue resueltamente impugnada, poco después de su vuelta, por el partido extremo de los judeocristianos palestinenses, los llamados judaizantes, que exigían la circuncisión como condición esencial para el logro de la salvación (Act 15, 1-5). Tal fue la ocasión de prolongada lucha entre Pablo y el partido judaizante, que culminó en el llamado concilio de los apóstoles, donde encontró esclarecimiento teórico; la cuestión, sin embargo, había de ser aún por mucho tiempo un obstáculo en el trabajo apostólico de Pablo y le obligaría a una lucha decidida en pro de sus más profundas convicciones.

La disputa comenzó en Antioquía, cuando «algunos de Judea» exigieron la circuncisión a los cristianos locales, procedentes de la gentilidad. Se decidió mandar a Jerusalén una delegación con Pablo y Bernabé a fin de resolver el litigio. La deliberación condujo a reconocer en principio la tesis paulina, de que la ley mosaica no podía tener vigencia obligatoria para los cristianos de la gentilidad; con ello se reconocía también la independencia de la misión paulina respecto a los apóstoles de primera hora. Pablo recibió además el encargo de organizar colectas en las iglesias por él fundadas para los pobres de la comunidad de Jerusalén, a fin de atestiguar sensiblemente por medio de esta ayuda caritativa la unión de todos los cristianos, procedentes del judaísmo o de la gentilidad (Gal 2, 1-10) [12].

---

12 G KLEIN, *Gal 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*· ZThK 57 (1960) 275-295



Los Hechos de los apóstoles hablan además del decreto de no imponer, en principio, a los cristianos de la gentilidad «ninguna nueva carga»; pero Santiago habría propuesto pedirles que se abstuvieran de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de carne sofocada y de la fornicación (Act 15, 28s). Esta concesión al judaísmo estaba acaso destinada en la intención de Santiago a facilitar dentro de la misma comunidad la convivencia de los cristianos de una y otra procedencia. Es difícil armonizar este relato con el de Pablo en la carta a los Gálatas, y cabe sospechar que este punto fue puesto posteriormente en relación con los decretos de la reunión de Jerusalén. Lo difícil que hubo de resultar llevarlo a la práctica, se ve por el incidente entre Pedro y Pablo en Antioquía, de que habla Pablo mismo en la carta a los Gálatas (2, 1-14). Sin duda poco después de la asamblea de Jerusalén, llegó Pedro a Antioquía y tomó parte en las comidas comunes de la iglesia de allí; pero luego, «por miedo a los circuncisos», es decir, a los judaizantes que rodeaban a Santiago, aparecidos en Antioquía, dejó de sentarse a la mesa con los cristianos de la gentilidad. Esto significaba una desestima, si no una traición (o abandono), del cristianismo gentil por parte de una personalidad dirigente de la iglesia madre, que se ponía en abierta contradicción con los decretos de Jerusalén. Pablo censuró públicamente la conducta inconsecuente y poco valerosa de Pedro y preconizó apasionadamente su convicción de que «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo» (Gal 2, 16). Sin embargo, Pablo no logró ganar a los judaizantes para sus tesis; si no se le enfrentaron ya más en discusión directa, sí que trabajaron fanáticamente contra él y trataron de perturbar y apartar de él sus iglesias, señaladamente en Galacia.

La segunda fase del trabajo apostólico de Pablo se caracteriza por un nuevo campo misional, que abarca sobre todo las provincias de Macedonia, la Acaya y el Asia Proconsular; penetra, pues, en el corazón del mundo cultural helenístico. En lugar de Bernabé, que se le separa, acompaña ahora a Pablo el culto Silas y más tarde Timoteo; el camino, pasando primero por Cilicia y Licaonia, donde sin duda visitaron las iglesias antes fundadas, llevó ahora a los misioneros a las comarcas de Asia Menor, cuyas ciudades ofrecían posibilidades para la evangelización. El libro de los Hechos no nos da datos concretos sobre la duración de la estancia y el

volumen del éxito; sin embargo, entonces se fundaron seguramente las comunidades a que más tarde se dirige la carta a los Gálatas. Al norte, en Troas, alcanzaron la costa del Asia Menor, desde donde Pablo fue llamado, por una visión nocturna, a Macedonia (Act 16, 9). En Filipos, el evangelio halló pronto seguidores que formaron el núcleo de una comunidad luego floreciente (16, 11-40). También ahora siguen siendo las ciudades griegas el centro de gravedad de la actividad paulina, y el método misional es en lo esencial también el mismo. En Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto predica Pablo en las respectivas sinagogas locales y anuncia a Jesús como Mesías (Act 17, 1-10). En las dos primeras ciudades se forman comunidades que constan de judíos y antiguos gentiles. Sin embargo, la mayoría de los judíos rechazan el mensaje de los misioneros y los persiguen sañudamente. En Atenas el éxito es menguado; en Corinto, sólo unos cuantos judíos se adhieren al evangelio, pero éste halla eco en numerosos gentiles. Ello obliga a Pablo a permanecer año y medio en esta ciudad, que se convierte así en centro de trabajo apostólico. Sólo al cabo de larga actividad de los misioneros surgió la contradicción de los judíos que acusaron al apóstol ante el gobernador romano Galión (Act 18, 12-17). Una inscripción fechada con el nombre de éste, que contenía un mensaje del emperador Claudio a la ciudad de Delfos, permite determinar cronológicamente la estancia de Pablo en Corinto y situarla en los años 51-52 ó 52-53 [13]. Galión rechazó la acusación de los judíos, y poco después se trasladó Pablo, junto con el matrimonio de judeocristianos Áquila y Priscila, que le habían ayudado mucho en su trabajo, a Éfeso, en el Asia Menor, donde, sin embargo, no acometió trabajo misional de mayor intensidad, pues poco después volvía por vía marítima a Palestina.

Pero Éfeso iba a convertirse pronto en centro de una actividad misional en la costa occidental de Asia, actividad seguramente prevista de tiempo atrás, que comenzó hacia el verano del año 54. En el viaje, que partió de Éfeso, Pablo visitó aún las iglesias de Galacia y Frigia (Act 18, 23). La actividad efesina, que duró unos dos años, estuvo colmada de éxitos desbordantes, pero también de dificultades y cuidados, como no podía ser de otro modo en una ciudad como Éfeso (Act 19). La férvida predicación hizo surgir pronto una comunidad que se desprendió de la sinagoga local; pero algunas creencias y prácticas extrañas tenían que ser extirpadas en sus miembros. Aparte los judíos, también de parte de los gentiles surgieron dificultades, cuando un tal Demetrio, dueño de una industria dedicada a la fabricación de pequeños templos de Artemis (Diana), vio amenazado su negocio por la predicación paulina, y promovió un tumulto popular contra los misioneros. La solicitud por las anteriores fundaciones, señaladamente las de Corinto y Galacia, halló eco en cartas (Gal y 1 Cor) que fueron redactadas en Éfeso. Hacia el otoño del 57, Pablo abandonó la ciudad para trasladarse a Macedonia y Grecia. Tras breve estancia en Troas, visitó de nuevo unos meses Corinto, y aquí redactó su carta a la iglesia de Roma, que personalmente no conocía; en ella comunica a los romanos su intención de visitar la capital antes de emprender su viaje apostólico a España (Rom 15, 24.29). Para la vuelta, escogió Pablo primero la vía por tierra a través de Macedonia, y celebró la pascua con su cara comunidad de Filipos; luego, por Troas, marchó por mar hasta Mileto, adonde había citado a los ancianos de la iglesia de Éfeso (Act 20, 1-17). A pesar de oscuros presentimientos y avisos, el apóstol tenía prisa por llegar a Jerusalén, a fin de entregar el dinero por él recogido para los pobres de la iglesia madre. Tras una melancólica despedida de los ancianos de la iglesia de Éfeso, continuó el viaje con sus compañeros, tocando puerto en Tiro, Ptolemaida y Cesarea, visitando las respectivas comunidades, y llegando hacia pentecostés a Jerusalén (Act 2, 1-17).

En Jerusalén concluyó la actividad misionera de Pablo en la forma en que hasta entonces la había practicado. En una visita al templo, fue reconocido por algunos judíos de la diáspora del Asia Menor, que azuzaron al pueblo para que allí mismo lo lincharan. La guardia romana lo tomó bajo su custodia, y su tribuno lo mandó llevar al procurador en Cesarea (Act 21, 27-23, 35); de allí lo trasladó a Roma una escolta militar, pues Pablo, para escapar a un proceso ante el sanedrín judío, había apelado al César, por lo que su proceso hubo de terminar en la capital del imperio (Act 27-28). Su prisión mitigada no le impedía el comercio con el mundo exterior, y así, Pablo reanudó inmediatamente su actividad apos-

13. L. HENNEQUIN: DBS II (1934) 355-373 (con bibl.).

tólica en la única forma que le era posible, exponiendo a los representantes de la sinagoga de Roma, «con gran instancia, la doctrina acerca del reino de Dios... y tratando de convencerlos acerca de Jesús. Unos creyeron en sus palabras y otros permanecieron incrédulos» (Act 28, 23s). Con la afirmación de que «la salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles que le prestarán oído» (Act 28, 28), acaba Lucas la última de las alocuciones o discursos de Pablo que introduce en su obra. Con ello acaba también su argumento, que era describir cómo llegó el evangelio, por sus pasos contados, desde Jerusalén a la capital del imperio.

Sobre los azares posteriores de la vida de Pablo, no dice una palabra el libro de los Hechos. Todo hace pensar que el proceso acabó con una absolución y que Pablo llevó a cabo su proyecto de viaje a España [14] y visitó una vez más el oriente helenístico. Esto último lo suponen las cartas pastorales, que hablan de sucesos y situaciones que sólo encajan en un período así de su vida [15]. En este postrer viaje misional, Pablo dio sobre todo instrucciones para la organización de sus comunidades y tomó posición frente a herejías que amenazaban. Una segunda cautividad romana lo llevó finalmente al martirio, situado aún en el reinado de Nerón, aunque no pueda atribuirse con certidumbre a la persecución neroniana propiamente dicha.

### *La organización de las iglesias paulinas*

Todo intento de responder con medios históricos a la pregunta sobre la organización o «constitución» de las fundaciones paulinas, ha de tener muy en cuenta la peculiaridad de las fuentes de que disponemos, con las que es imposible trazar un cuadro que refleje de modo total la realidad. No hay por de pronto escrito alguno que, compuesto en medio de una comunidad paulina, ofrezca una descripción sin huecos de la vida cotidiana de la misma, y nos permita echar una ojeada a su «orden». Los Hechos de los apóstoles sacrifican una exposición tan generosa en aras a su tema central, que

14. Así lo indica 1 Clem 5, 7; cf. E. Dubowy, *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien* (Munster 1914).

15. Sobre la cuestión de la autenticidad, cf C. Spicq, *Les épîtres pastorales* (París 1947), introducción; H Schlier: Festschr. Gogarten (Geissen 1948) 36-60; Wikenhauser 318-324.



es describir el camino exterior que siguió la evangelización paulina. Las cartas mismas de Pablo sólo ocasionalmente se expresan sobre cuestiones de organización y sólo ofrecen, por ende, indicaciones casuales, nunca una posición de principio y exposición completa. A pesar de todo, las manifestaciones ocasionales nos permiten reconocer claramente que en las fundaciones paulinas reina un orden, que trata de regular y asegurar convenientemente su vida religiosa. Es, a decir verdad, un orden de naturaleza propia, que no puede compararse con los estatutos que se da una corporación profana; éstos son obra puramente humana, se fundan en deliberaciones y acuerdos humanos y son, por ende, mudables y variables. El orden de las comunidades paulinas estriba, por lo contrario, en fundamento sobrenatural, el mismo en que está fundada la Iglesia, en su Señor, que es a la postre quien por su Espíritu Santo la rige y gobierna. El mismo Espíritu que hace crecer la Iglesia (Act 2, 47; 6, 7), dirige los caminos misioneros de Pablo (Act 16, 9; 19, 21) y da eficacia a su acción (Act 19, 11; 1 Cor 2, 3ss; Rom 15, 17ss), edifica también este orden para la vida de la comunidad (1 Cor 3, 9ss; 2 Cor 12, 19; Eph 4, 12-16) [16]. Por eso, cuando hay que encomendar a miembros de la comunidad funciones especiales en servicio de este orden, son a la postre llamados para ellas por el Espíritu Santo, cuyos órganos son (1 Cor 12, 4ss). Todos los así llamados saben haber sido requeridos por su Señor supremo y cumplen sus funciones en y por la comunidad con espíritu de servicio, de amor, tal como Jesús lo había pedido ya a sus discípulos (Mc 10, 42-45). Por eso este orden es aceptado de buen grado por las comunidades y no se lo considera como contrario, por ejemplo, a la libre acción de los carismáticos, pues es el mismo Espíritu el que llama a unos y a otros.

En esta organización de las comunidades, Pablo, su fundador, ocupa un lugar señero, que esconde sus últimas raíces en su vocación inmediata al apostolado entre los gentiles. Indudablemente, aun en el apostolado, Pablo se siente en lo más profundo como «siervo de Jesucristo» que, como tal, tiene que pasar por todas las profundidades de renuncia y humillación (1 Cor 4, 9-13; 2 Cor 6, 4-10; Phil 2, 17). Pero está igualmente penetrado de que, con este oficio

16 Cf. O Michel: ThW v 142-145; J Pfammater, *Die Kirche als Bau Zur Ekklesiologie der Paulusbriefe* (Roma 1960).

apostólico, le ha sido otorgada una autoridad, un poder pleno, de que hace uso cuando lo pide el orden, la «edificación» de las iglesias (2 Cor 10, 8; 13, 10; 1 Cor 4, 21). Apoyado en esta conciencia, toma decisiones obligatorias para su iglesias, como cuando dispone la expulsión del incestuoso de la comunidad de los corintios (1 Cor 5, 3ss) o da instrucciones sobre la liturgia (1 Cor 7, 17; Tit 1, 5) o sobre la conducta moral de los fieles (1 Thes 4, 11). Así pues, Pablo no es solamente para sus iglesias la suprema autoridad docente, sino también el juez y legislador supremo, la cúspide de un orden jerárquico.

En las comunidades particulares son llamados para miembros de este orden jerárquico otros hombres, a quienes se les encomienda determinadas tareas, como el cuidado de los pobres y la dirección del culto; para el desempeño de sus funciones gozan de un derecho de gobierno o mando, al que, según expresa declaración de Pablo, tienen que someterse los miembros de la comunidad (1 Cor 16, 15s; 1 Thes 5, 12; Rom 12, 6ss). Así pues, Pablo respalda con su autoridad a estos «ministros», cuya autoridad es por ende de la misma especie que la suya, aunque subordinada y limitada. Los titulares de esas funciones son llamados (Act 14, 23) ancianos, *presbyteroi*, que Pablo, antes de proseguir su viaje, los inviste de sus poderes en Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia durante su primera expedición misionera. La misma forma de llamamiento cabe suponer también para los ancianos de la iglesia de Éfeso, a quienes Pablo dice haberlos puesto el Espíritu Santo para «vigilantes» o «inspectores» *(episkopoi)*, para dirigir a la Iglesia de Dios, como los pastores a sus rebaños (Act 20, 17.28). Aquí se ve evidentemente que los términos de *presbyteroi* y *episkopoi* designan el mismo conjunto de personas, es decir, que se dispone de dos expresiones para titulares de la misma función. Al comienzo de la carta a los Filipenses aparecen, junto a los «epíscopos», los diáconos como sujetos de funciones especiales en la comunidad. Las cartas pastorales, de fecha posterior, ponen en claro que se les atribuye un conjunto de funciones distintas que las que incumben a los *presbyteroi-episkopoi* (1 Tim 1, 1-10; 5, 17.19; Tit 1, 5-11). Que las cartas pastorales nos ofrezcan un cuadro más claro de la situación, se explica por la evolución muy comprensible que, con el número creciente de los miembros de la comunidad, hace destacar con más preciso perfil las fun-



ciones de los representantes de la jerarquía [17]. La naturaleza misma de las cosas imponía que éstos estuvieran ligados a las comunidades locales. Los presbíteros-epíscopos y los diáconos no van como Pablo y sus más inmediatos colaboradores de ciudad en ciudad y de provincia en provincia, sino que cumplen sus funciones dentro del marco de una iglesia determinada, de la que pueden desde luego irradiar nuevas actividades misioneras hacia contornos más inmediatos. El llamamiento a esas funciones sólo puede razonablemente entenderse como permanente, si había de subsistir la obra fundada en cada lugar por Pablo. Éste, como los otros apóstoles, sabía haber sido llamado a continuar la obra de Jesús de Nazaret y preparar la Iglesia de los últimos tiempos. En esta tarea tenían que tomar realmente parte los grados inferiores de la jerarquía como queridos que eran por Dios.

Junto a los sujetos del poder de orden, se hallan en las comunidades paulinas los carismáticos, cuya función es esencialmente distinta [18]. Sus dones, señaladamente la profecía y glosolalia, les vienen inmediatamente del Espíritu Santo, que los reparte a cada uno como quiere. No están, por ende, permanentemente ligados a una persona, ni son necesarios esencialmente para la subsistencia de una iglesia. Los carismáticos actúan en las reuniones litúrgicas de las comunidades y, por sus discursos proféticos y fervientes oraciones de acción de gracias, mantienen vivo en ellas el generoso entusiasmo de la nueva fe; pero no son guardianes ni garantes del orden. Más bien lo perturban o ponen en peligro de vez en cuando, pues lo extraordinario y misterioso de su actuación induce a algunos miembros de la comunidad a una sobreestima de sus dones, contra la que Pablo tiene que levantar la voz (1 Cor 14).

Es, finalmente, rasgo esencial en la estructura de las comunidades fundadas por Pablo que no se consideren como agrupaciones independientes entre sí, que pudieran seguir su propio camino religioso individual. Cierta conexión estaba ya ligada a la persona de su fundador, que, aun después de su partida, seguía siendo para ellas la suprema autoridad docente y rectora. Pero Pablo avivó además en ellas la conciencia de que estaban unidas con un fuerte vínculo

17. H. SCHLIER, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen: Die Zeit der Kirche* (Friburgo [2]1962) 129-147.

18 Véase J BROSCH, *Charismen und Ämter in der Urkirche* (Bonn 1951), y los comentarios a 1 Cor 12 y 14, por ej , E.-B ALLO (París 1934) 317-386.

con la iglesia madre de Jerusalén, de donde había salido el mensaje sobre el Mesías y la salvación por Él traída. De esta unión brotó la ayuda caritativa a los pobres de aquella iglesia, como por lo demás encarecía también Pablo la solicitud por los compañeros en la fe (Gal 6, 10). Al predicar incansablemente que los cristianos de todas las iglesias sirven a un solo Señor (1 Cor 8, 6) y son entre sí miembros de un solo cuerpo (1 Cor 12, 27), Pablo mantuvo viva la conciencia de que los bautizados de todas las iglesias son el «solo Israel de Dios» (Gal 6, 16), la Iglesia de judíos y gentiles (Eph 2, 13-17)[19]. Vista a la luz de la historia de la Iglesia, una de las grandes hazañas del apóstol de las naciones es que la conciencia de una Iglesia universal por él despertada y fomentada en sus comunidades, hizo posible la propagación del cristianismo en el mundo pagano, sin que los creyentes en Cristo se escindieran en dos banderías cristianas separadas, una de origen judío y otra gentil, y así, al final de la era apostólica, hubiera dos «confesiones» cristianas[20].

### *La vida religiosa en las comunidades paulinas*

La vida religiosa de las iglesias paulinas tiene por centro plasmador la fe en el Señor glorificado, y esa fe da a la liturgia lo mismo que al diario quehacer su cuño decisivo. Ello correspondía a la predicación de Pablo, cuyo centro ocupa y ha de ocupar Cristo; por eso no lleva a mal que, durante su cautividad, otros misioneros lo desplacen por su predicación, «con tal de que de todos modos se predique a Cristo» (Phil 1, 18). La predicación sobre Cristo ha de ser recibida con fe real: «Si confiesas por la boca que Jesús es el Señor y crees de corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10, 9). Esta fe en el *Kyrios*, en el Señor exaltado y glorificado tras la humillación de la cruz (cf. Phil 2, 5-11)[21], incluye la creencia de que en Él habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2, 9s), y, como Hijo de Dios, posee la misma naturaleza divina que el Padre, es «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24).

19. Cf. E. PETERSON, *Die Kirche aus Juden und Heiden* (Salzburgo 1933), y el comentario a Eph de H. SCHLIER (Dusseldorf ²1959)
20. R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo 1961) 71-77.
21. M. MEINERTZ, *Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2, 5-11:* TThZ 61 (1952) 186-192.



Como en la iglesia naciente, la admisión en la comunión de los que creen en el Señor tiene lugar por el bautismo, que tampoco para Pablo representa una mera institución externa en el culto de sus iglesias, sino que da eficacia a la muerte expiatoria que Jesús sufrió por nuestros pecados (1 Cor 15, 3). Pablo tenía un primordial interés en su predicación en que sus fieles se dieran cuenta de que el bautismo está en relación real con la muerte de Cristo en la cruz y su resurrección. Sólo porque en el bautismo es enterrado el cristiano juntamente con Cristo y deja morir al hombre viejo, resucita como Cristo de entre los muertos a nueva vida (Rom 6, 2-8); por el bautismo, y sólo por él, puede tener parte en la salvación[22]. La profunda creencia de las iglesias paulinas de que por el baño del bautismo se renace no sólo simbólica, sino realmente, a nueva vida[23], que ha de desembocar un día en la vida misma de Cristo, da a este sacramento su categoría insustituible en el culto del cristianismo paulino.

La liturgia de las comunidades paulinas se inserta en el marco más amplio de las reuniones a que acuden regularmente los fieles «el primer día después del sábado» (Act 20, 7). Aun cuando todavía no se da motivo propiamente religioso para elegir este día y destacarlo del resto de los días de la semana; el hecho de abandonar el sábado inicia claramente el alejamiento respecto del culto jerosolimitano. Para que la comunidad pueda celebrarlo, ponen a su disposición sus casas privadas algunos cristianos acomodados (1 Cor 16, 19; Rom 16, 4; Col 4, 15). La celebración litúrgica se inicia con himnos, cánticos espirituales y salmos; con ellos da gracias la Iglesia por todo al Padre en el nombre del Señor Jesucristo (Eph 5, 18ss; Col 3, 16).

Centro y culminación de la liturgia es la celebración eucarística, la cena del Señor[24], aunque apenas se hallan en las cartas paulinas pormenores sobre el curso de la misma. Va unida a una comida que tenía sin duda por fin fortalecer la cohesión interna de los fieles, pero que dio a veces ocasión a que salieran a relucir, desagradablemente, las diferencias sociales entre los miembros de la

22. R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950); E. KLAAR, *Die Taufe nach paulinischem Verständnis* (Munich 1961).
23. Cf. J. DEY, *Palingenesia* (Munster 1937).
24. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich 1960).

Iglesia (1 Cor 11, 17-27). Así se percibe más claramente la profundización teológica de Pablo en la inteligencia del culto eucarístico. La «fracción del pan» se presenta inequívocamente como la participación real en el cuerpo y la sangre del Señor; este sacrificio es incomparablemente más grande que los sacrificios del Antiguo Testamento y totalmente distinto de los sacrificios gentílicos: «El cáliz que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que rompemos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? . No podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la de los demonios» (1 Cor 10, 16.21). Puesto que en el vino y en el pan se reciben realmente la sangre y la carne del Señor, el que toma indignamente parte en la comunión de esta comida, se hace reo de traición contra el Señor (1 Cor 11, 27). Por la participación en esta comida se confirma constantemente en los fieles su unión inmediata con el Señor celestial. Por eso la comunidad se llena en esa comida de júbilo y hacimiento de gracias (Eph 5, 20) y en ella se le da una prenda de aquella definitiva comunión con Él, que tendrá lugar en su segundo advenimiento. El deseo de este fin de los tiempos se percibe precisamente en la comida eucarística por el grito de la comunidad: *Marana-tha* = «Señor nuestro, ven» (1 Cor 16, 22; Apoc 22, 20)[25]. La celebración eucarística es, finalmente, para la comunidad paulina, la fuente de que se nutre su unidad interna y por la que una y otra vez se confirma felizmente. Por el hecho de que todos sus miembros participan de un solo pan, forman, no obstante su multitud, un solo cuerpo que es la Iglesia de Dios (1 Cor 10, 17). Ahora bien, esta unidad de fundamento sacramental ha de mostrarse en el abnegado interés de unos por otros, que no debe desmentir el ósculo fraterno de la reunión litúrgica (1 Cor 16, 20).

La reunión de la comunidad era también el lugar en que «se anunciaba la salvación», pues la predicación del evangelio no es sólo función de los apóstoles viajeros (Act 20, 7.11; 1 Cor 1, 17; 9, 16s); la comunidad tiene que seguir oyendo de boca de sus predicadores permanentes la «palabra de reconciliación» con Dios (2 Cor 5, 18-21). Sustancialmente, la predicación cristiana comunitaria era una instrucción en la doctrina de los apóstoles sobre el Señor crucificado y resucitado; demostraba por la Escritura los hechos

25 K G KUHN ThW IV 470-475, O CULLMANN, *Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958) 214-222





salvíficos de Dios y deducía de ahí la fe en Cristo Parenéticamente, encarecía el deber de los fieles de dar gracias y bendecir al Padre, aguardar animosa y confiadamente el advenimiento del Señor y ayudarse unos a otros con fraterna caridad (Act 14, 22; 1 Thes 2, 2-12; 2 Cor 6, 1-2; Phil 2, 1-11). De este modo, la homilía, como predicación de la palabra de Dios, tiene en las comunidades paulinas su puesto fijo y su importancia de primer orden. Finalmente, en la liturgia de la comunidad tenían también su puesto los ya mentados discursos de los profetas, que eran confirmados por el «amén» de los asistentes (1 Cor 14, 16). La realización en la vida diaria del nuevo ideal religioso planteaba no escasas dificultades a los cristianos de la gentilidad de los territorios evangelizados por el apóstol. El ambiente pagano, con sus costumbres familiares y sociales fuertemente arraigadas, a menudo en craso contraste con las exigencias de la moralidad cristiana, exigía de ellos un dominio de sí y una disciplina superior a la que necesitaba, por ejemplo, la iglesia madre de Jerusalén, a la que el monoteísmo y la moral judía había elevado a un nivel ético esencialmente más alto. La predicación paulina insiste, no sin razón, incesantemente en el vivo contraste que supone el cristianismo entre Cristo y Belial, la luz y las tinieblas, el espíritu y la carne, el hombre viejo del pecado y el nuevo de la libertad y la verdad. Que en iglesias aisladas hubiera miembros que desdecían de este alto ideal, puede deducirse del simple hecho de las incansables exhortaciones del apóstol, aunque casos tan crasos como el del incestuoso de Corinto representen una excepción (1 Cor 5, 1.9-13). Las frecuentes alusiones al espíritu de concordia y de paz unos con otros indican faltas contra el mandamiento del amor fraterno (1 Cor 1, 10; Eph 4, 2s; Phil 2, 2s; 1 Thes 5, 13). Sin embargo, como suele acontecer en tales casos, también aquí hallan sin duda más fuerte eco los abusos que la fiel realización de las exigencias morales En algunas comunidades la luz superó seguramente a las sombras. Si el apóstol puede decir de los cristianos de Filipos y Tesalónica que son su gozo y su corona (Phil, 4, 1; 1 Thes 2, 19), este elogio tan sin restricciones ha de estimarse muy altamente. Muchos fueron los cristianos cuya ayuda y abnegada colaboración en el servicio a los santos puede recordar agradecidamente Pablo. La prueba más clara de la fuerza moral que el evangelio llegó a desarrollar en el campo misional de Pablo

hay que verla en la persistencia de sus comunidades en la época postapostólica y más allá de ésta. La sementera que él esparció en medio de un ambiente pagano predicando el poder de la gracia que se da en y por Cristo y la felicidad de la filiación divina, brotó magníficamente. A la muerte del apóstol, sobre el mundo cultural helenístico se tendía una red de células, cuya vitalidad aseguraba en lo sucesivo la ulterior propagación de la fe cristiana.

## VI. El cristianismo gentílico extrapaulino. La obra del apóstol Pedro. Su estancia y muerte en Roma. El sepulcro de Pedro

BIBLIOGRAFÍA: Cristianismo gentílico extrapaulino: F.X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (Ratisbona 1911); A. RUEGG, *Die Mission in der alten Kirche, ihre Wege und Erfolge* (Basilea 1912); K. PIEPER, *Etappen und Eigenart der altchristlichen Mission:* RQ 34 (1926) 111-127; F.J. FOAKES-JACKSON, *The Rise of Gentile Christianity* (Londres 1927); R. LIECHTENHAN, *Die urchristliche Mission* (Zurich 1946); R.A. LIPSIUS, *Acta apostolorum apocrypha* I (Leipzig 1891, reimpr. Darmstadt 1959); HENNECKE-SCHNEEMELCHER II (Tubinga 1962); R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike* (Stuttgart 1932); P.M. PETERSON ANDREW, *Brother of Simon Peter, his History and his Legend* (Leiden 1958).

*La obra del apóstol Pedro:* Fuentes: los Hechos de los apóstoles y las dos cartas de Pedro. Comentarios: J. FELTEN (Ratisbona 1929); J.W.C. WAND, *I and II Peter* (Londres 1934); U. HOLZMEISTER, *Commentarius in epistulas ss. Petri et Judae* I (París 1937); F.W. BEARE, *The First Epistle of Peter* (Londres 1958); K.H. SCHELKLE (Friburgo 1961) (bibl. XI-XVI). Sobre los Hechos apócrifos de Pedro: L. VOUAUX, *Les actes de Pierre* (París 1922); C. SCHMIDT: ZKG 43 (1924) 321-438, 45 (1926) 418-513; G. STUHLFAUTH, *Die apokryphe Petrusgeschichte in der altchristlichen Kunst* (Berlín 1925); E. DINKLER, *Die ersten Petrusdarstellungen* (Marburgo 1937); C. CECCHELLI, *Iconografia dei papi, I: S. Pietro* (Roma 1938); K.G. GOETZ, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten* (Leipzig 1927); F.J. FOAKES-JACKSON, *Peter Prince of Apostles* (Nueva York 1927); E.T. ROBERTSON, *Epochs in the Life of Simon Peter* (Nueva York 1933); A. AIGRAIN, *St. Pierre* (París 1939); O. CULLMANN, *Petrus, Jünger - Apostel - Märtyrer* (Zurich ²1960); cf. P. GAECHTER: ZKTh 75 (1953) 331-337; J. SCHMITT: RevSR 28 (1954) 58-71; A. VÖGTLE: MThZ 5 (1954) 1-47; O. KARRER, *Um die Einheit der Christen* (Francfort del Meno 1953) 91-221; P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck 1958); J. PÉREZ DE URBEL, *San Pedro, príncipe de los apóstoles* (Burgos 1959, versión alemana, Colonia 1962); A. PENNA, *San Pedro* (Madrid 1958).



*Estancia y muerte en Roma:* La bibliografía más antigua hasta 1934, en U. HOLZMEISTER, l. c. 37-40. Además: H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* (Berlín ²1927); H. DANNENBAUER, *Die römische Petruslegende:* HZ 146 (1932) 239-262, 159 (1939) 81-88; H. LIETZMANN, *Petrus, römischer Märtyrer* (Berlín 1936); J. HALLER, *Das Papsttum* I (Stuttgart 1950) 475-485; K. HEUSSI, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht* (Tubinga 1955); K. ALAND, *Der Tod des Petrus in Rom: Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 35-104.

*La tumba de Pedro: a)* Sobre la cuestión de las tumbas de los apóstoles en San Sebastiano: P. STYGER, *Römische Märtyrergrüfte* (Berlín 1935); A. PRANDI, *La memoria apostolorum in Catacumbas* (Roma 1936); C. MOHLBERG, *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sog. memoria apostolorum an der Appischen Strasse: Colligere Fragmenta,* Festschrift A. Dold (Beuron 1952) 52-74; F. TOLOTTI, *Memorie degli apostoli in Catacumbas* (Ciudad del Vaticano 1953); P. TESTINI, *Le presunte reliquie dell'apostolo Pietro e la traslazione ad catacumbas:* Actes du V.ᵉ Congrès international d'Archéologie chrétienne (Ciudad del Vaticano 1957) 529-538; J. RUYSSCHAERT, *Les documents littéraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques:* RHE 52 (1957) 719-831. *b)* Las excavaciones bajo San Pedro: Informe oficial: *Esplorazioni sotto la confessione di Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-1949,* 2 t. (Ciudad del Vaticano 1951). Nuevos hallazgos: M. GUARDUCCI, *I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano,* 3 t. (Roma 1958); id., *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte* (Roma 1959). La bibliografía aparecida después del informe oficial está consignada en Bibl. 34 (1953) 96s; sobre todo, en J. RUYSSCHAERT, *Recherches et études autour de la Confession de la basilique Vaticane (1940/58). État de la question et bibliographie:* Triplice omaggio a S. S. Pio XII, t. II (Ciudad del Vaticano 1958) 3-47, y con posición crítica: E. DINKLER, *Die Petrus-Rom-Frage, ein Forschungsbericht:* ThR 25 (1959) 189-230, 289-335; 27 (1961) 33-64. De entre la bibliografía, hay que destacar: A.M. SCHNEIDER, *Das Petrusgrab am Vatikan:* ThLZ 77 (1952) 321-326; E. SCHÄFER, *Das Apostelgrab unter St. Peter in Rom:* EvTh 12 (1953) 304-320; J. CARCOPINO, *Les fouilles de S. Pierre: Études d'histoire chrétienne* (París 1953) 93-286; J. RUYSSCHAERT, *Réflexions sur les fouilles Vaticanes, le rapport officiel et la critique:* RHE 48 (1953) 573-631; 49 (1954) 5-58; A. V. GERKAN, *Kritische Studien zu den Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom:* «Trierische Zeitschrift» 22 (1954) 26-55; J. FINK, *Archäologie des Petrusgrabes:* ThRv 50 (1954) 81-102; CHR. MOHRMANN, *À propos de deux mots controversés... tropeum-nomen:* VigChr 8 (1954) 154-173; J. TOYNBEE-J. WARD PERKINS, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations* (Londres 1956); TH. KLAUSER, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche* (Colonia-Opladen 1956), cf. E. KIRSCHBAUM: RQ 51 (1956) 247-254; E. KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten* (Francfort del Meno ²1959); E. KIRSCHBAUM - E. JUNYENT - J. VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954);

A v. GERKAN, *Basso et Tusco consulibus:* «Bonner Jahrb.» 158 (1958) 89-105; id., *Zu den Problemen des Petrusgrabes:* JbAC 1 (1959) 79-93; H.-D. ALTENDORF, *Die römischen Apostelgräber:* ThLZ 84 (1959) 731-740; J. RUYSSCHAERT, *Trois campagnes de fouilles au Vatican et la tombe de Pierre:* «Sacra pagina» II (París 1959) 86-97.

### *Cristianismo gentílico extrapaulino*

Frente a la obra misionera paulina, que fue la de mayor éxito por su extensión y profundidad, es mucho menos lo que sabemos acerca de la obra de los otros misioneros que, independientemente de él, trabajaron en el oriente y occidente del imperio romano. Pablo mismo atestigua esa actividad misionera, cuando protesta de que no quiere predicar el evangelio donde el nombre de Cristo es ya conocido, ni edificar, en frase suya, sobre ajeno fundamento (Rom 15, 19s).

Conocía, pues, la existencia de comunidades cristianas de la gentilidad, cuyo origen se debía a otros apóstoles, aunque no cite sus nombres ni los de las ciudades o provincias en que aquellas comunidades se desenvolvieron. Los Hechos de los apóstoles sólo de pasada mencionan la actividad misionera extrapaulina, cuando dicen, por ejemplo, que Bernabé, después de separarse de Pablo, marchó a Chipre (Act 15, 40), evidentemente, para trabajar allí en la evangelización. Otra vez, los Hechos suponen la existencia de una comunidad cristiana en suelo italiano, en Puteoli, cerca de Nápoles, al contar que Pablo halló en aquel puerto «hermanos», que lo invitaron (Act 28, 14). También le salieron al encuentro miembros de la iglesia romana, que estaban ya enterados de su venida (Act 18, 15). No se cita el nombre de misionero romano alguno. Otra alusión a campos misionales no paulinos cabe ver en los destinatarios de la primera carta de Pedro, que está dirigida a los cristianos del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia; si, como es probable, se indican aquí las provincias romanas de oriente, entre ellas se nombran tres que no pertenecieron al campo misional propio del apóstol de las naciones: el Ponto, Capadocia y Bitinia. Como el libro de los Hechos (2, 9s) cuenta también judíos de Capadocia y del Ponto entre los que presenciaron el primer pentecostés cristiano en Jerusalén, en ellos pudieran verse los primeros misioneros de estas comarcas. De muchos pasajes de la 1 Petr resulta claramente que los seguidores de la fe de Cristo, recién ganados en aquellas provincias, eran antiguos gentiles[26].



Las fuertes lagunas de las fuentes de la historia del primitivo cristianismo se patentizan señaladamente cuando se quiere saber algo sobre la actividad, o siquiera sobre la vida y milagros, de los apóstoles, fuera, relativamente, de Pedro, Juan y Santiago el Menor. Hay que suponer en ellos una actividad evangelizadora, dentro o fuera de Palestina, sobre la que, sin embargo, nada dicen las fuentes fidedignas. Sólo en los siglos II y III se trató de colmar esas lagunas por medio de los llamados Hechos apócrifos de los apóstoles[27] que narran con mayor o menor extensión la vida y muerte de varios de ellos. Por su género literario, estos escritos están emparentados con la novela y libros antiguos de viaje, y sus héroes son descritos por el patrón de la aretología profana[28]. A menudo proceden de ambientes heréticos gnósticos y en ese caso están inspirados por la tendencia a autorizar las doctrinas de esos sectores por el nombre de un autor de alto y reconocido prestigio. Los Hechos apócrifos de los apóstoles, procedentes de ambientes eclesiásticos ortodoxos o refundidos en ellos, cuentan con el interés del pueblo sencillo por los detalles pintorescos de la vida de las grandes figuras del pasado cristiano, y a ese interés debieron su éxito. Su valor como fuentes radica en que nos permiten asomarnos a las ideas religiosas de la época que los produjo; pero sus datos sobre la actividad misionera, género de muerte y campo de trabajo de los apóstoles, son inverificables en todos los aspectos[29]. A lo más cabría pensar que las noticias geográficas sobre provincias o tierras particulares en que se sitúa la acción de los apóstoles, se remontan a tradición bien fundada, pues es notable que los Hechos apócrifos no incluyen apenas el campo misionero del apóstol Pablo. Las personas, sobre todo, que los Hechos apócrifos nombran como compañeros o auxiliares de los apóstoles, hay que tenerlas por creaciones de la fantasía. Sólo sobre tres miembros principales del colegio apostólico: Santiago, Pedro y Juan, poseemos testimonios originales, que nos

26. Cf. K.H. SCHELKLE en su comentario 2.
27. Resumen con bibl. en QUASTEN I 130-143 y Altaner[6] 59-64; J. MICHL: LThK[2] I 747-754.
28. L. HERTLING, *Literarisches zu den apokryphen Apostelakten:* ZKTh 49 (1925) 219-243.
29. E. v. D. GOLTZ, *Apostelgeschichten als Geschichtsquellen: Harnack Ehrung* (Leipzig 1921) 149-158.

permiten algunas conclusiones sobre su actividad. Vamos a tratar más despacio de los dos últimos.

### *Estancia y muerte del apóstol Pedro en Roma*

El libro de los Hechos termina su relato acerca de la actividad de Pedro en la iglesia madre de Jerusalén con la frase, enigmática, de que «se marchó a otro lugar» (Act 12, 17). No se ve ni el motivo de la marcha de Pedro, ni adónde se dirigió. El intento de ver en esta expresión imprecisa del libro de los Hechos una noticia fidedigna sobre la temprana muerte de Pedro, es tan absurdo [30] como la tesis de que, en Gal 2, 6-9, ofrezca Pablo un testimonio irrefragable de que, cuando se redactó ese capítulo de la carta a los Gálatas, Pedro había ya muerto [31]. Es demasiado fuerte la tradición de la estancia y martirio de Pedro en Roma, para que pueda invalidársela con hipótesis de tan flaco fundamento. Sin embargo, nada puede afirmarse en concreto acerca de los puntos del camino que lo llevó a Roma, de la fecha de su llegada a la capital del imperio, ni sobre la duración de su estancia (¿pudo tener interrupciones?). Es, en cambio, seguro que tomó parte en el concilio de los apóstoles en Jerusalén, que ha de fecharse poco después de mediados de siglo, y que luego estuvo algún tiempo en Antioquía (Act 15, 7; Gal 2, 11-14).

El fundamento y sostén de la tradición romana petrina lo integran tres testimonios originales, muy próximos entre sí cronológicamente y que, tomados en conjunto, tienen una fuerza afirmativa que, prácticamente, se equipara a la certeza histórica. El primer testimonio es de origen romano, y se halla en la carta que Clemente, en nombre de la Iglesia de Roma, envía a la de Corinto. Clemente viene a hablar, en el capítulo V, de casos recientes en que los cristianos, «por envidia», sufrieron tormentos y hasta la muerte. De entre ellos descuellan Pedro y Pablo: «Pedro, que, por inicua emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos y, después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria

30. Así D.F. ROBINSON: JBL 64 (1945) 255-267, y W.M SMALTZ: JBL 71 (1952) 211-216.
31. Sobre todo, K. HEUSSI, l. c. 1-10; por el año 55 como fecha de la muerte de Pedro, está también H. KATZMANN: JKZ 29 (1939) 85-93. Contra fechas tan tempranas, cf. sobre todo O. CULLMANN (Gütersloh 1960) 49-54.





que le era debido» [32]. Con él sufrió el martirio una gran muchedumbre «de elegidos», entre ellos también mujeres cristianas, que fueron ejecutadas vestidas de Danaides y Dirces. Se trata de una alusión a la persecución bajo Nerón, de la que luego hablaremos [33], y ello nos permite relacionar con ella la muerte de Pedro y situarla cronológicamente a mediados de los años sesenta. Clemente no da dato alguno sobre la forma y lugar de la ejecución, y su silencio sobre tal pormenor supone evidentemente en sus lectores conocimiento de los acontecimientos; a él mismo, como pasados en el lugar de su residencia y en sus mismos días (en su generación), le eran sin duda personalmente familiares.

El fondo esencial de ese testimonio lo hallamos también en una carta que, unos veinte años más tarde, fue dirigida desde oriente a la iglesia de Roma. Ignacio de Antioquía, obispo de la iglesia de la gentilidad de más rica tradición, que podía como nadie estar informado sobre la vida y muerte de los dos apóstoles, ruega a los cristianos de Roma no le priven de sufrir el martirio intercediendo por él ante las autoridades romanas. Ignacio aclara su ruego con la frase respetuosa: «Yo no os mando como Pedro y Pablo» [34]. Luego éstos tuvieron un día con la iglesia de Roma una relación que les dio una posición de autoridad, es decir, permanecieron allí como miembros activos de la comunidad, no pasajeramente, como visitantes casuales. El peso de este testimonio está en el hecho de que una afirmación venida del lejano oriente cristiano confirma inequívocamente lo que la iglesia romana sabe acerca de la estancia de Pedro en ella.

Próximo a la carta ignaciana a los romanos, se nos ofrece un tercer documento, cuyo valor como testimonio en favor de la estancia y martirio de Pedro en Roma se ha puesto de relieve sólo recientemente [35]. La *Ascensio Isaiae* (4, 2s), cuya redacción cristiana data de hacia el año 100 [36], habla en estilo de anuncio profético de que la plantación de los doce apóstoles será perseguida por Beliar, el asesino de su madre (Nerón), y uno de los doce será en-

32. 1 Clem 5, 1-4; 6, 1-2.
33. Véase infra, cap. VIII.
34. IGNACIO ANT., *Rom. 4, 3.*
35. Por E. PETERSON, *Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrusapokalypse:* Miscellanea Belvederi (Roma 1954/55) 181-185 = *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959) 88-89, aquí también los textos.
36. E. PETERSON: ByZ 47 (1954) 70s.

tregado en sus manos. Esta profecía se aclara por un fragmento del *Apocalipsis de Pedro,* que hay que atribuir igualmente a los comienzos del siglo II. Aquí se dice: «Mira, Pedro, a ti te lo he revelado y expuesto todo. Marcha, pues, a la ciudad de la prostitución, y bebe el cáliz que yo te he anunciado» [37]. Este texto combinado, que demuestra conocer el martirio de Pedro en Roma bajo Nerón, confirma y subraya considerablemente la seguridad de la tradición romana. A estas tres afirmaciones fundamentales se añaden aún dos alusiones que redondean el cuadro de la tradición romana petrina. El autor del último capítulo del evangelio de Juan alude claramente a la muerte de Pedro por el martirio, y sabe evidentemente que fue ejecutado en la cruz (Ioh 21, 18s), si bien se calla respecto al lugar del martirio. En cambio, en los versículos finales de la primera carta de Pedro se señala a Roma como su lugar de residencia, pues la carta se dice estar escrita en «Babilonia»; ahora bien, por «Babilonia» hay que entender antes que nada a Roma, como lo sugiere la ecuación Roma-Babilonia del *Apocalipsis* de Juan (14, 8; 16ss) y de la literatura judía apocalíptica y rabínica [38].

La tradición romana petrina no se rompe en el curso del siglo II y es atestiguada ampliamente por testimonios de los más varios territorios por los que se ha propagado el cristianismo; así, en oriente, por el obispo Dionisio de Corinto [39]; en occidente, por Ireneo de Lyón [40], y en África, por Tertuliano [41]. Aún es más importante el hecho de que no haya iglesia cristiana que pretenda para sí esta tradición ni se levante una voz contemporánea que la combata o ponga en duda. Esta ausencia casi sorprendente de toda tradición concurrente ha de estimarse sin duda como un factor decisivo en el examen crítico de la tradición romana [42].

37. Texto griego, JThS 32 (1931) 270.
38. Cf. K.H. SCHELKLE 135 ad 1.
39. EUSEBIO, HE 2, 25, 8.
40. IRENEO, *Adv haer.* A, 1-3.
41. TERTULIANO, *Praescr. haer.* 36, 3.
42. Así, siguiendo a H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom* (Berlín [2]1927). de nuevo TH. KLAUSER, e. c. 16.



### *El sepulcro de Pedro*

La respuesta a la cuestión sobre la última estancia y lugar de la muerte de Pedro es, en conjunto, de signo positivo; la situación, en cambio, se complica sorprendentemente si nos circunscribimos a preguntar por el lugar de su tumba y por el eventual hallazgo de la misma. Aquí, junto a los testimonios literarios, entra en juego el dictamen más importante de la arqueología. Según el relato de Tácito sobre la persecución neroniana [43] y el testimonio de la primera carta de Clemente que lo confirma, el lugar de la ejecución de Pedro habría sido la colina del Vaticano, y esa indicación está por de pronto confirmada por el testimonio de Gayo, culto presbítero romano que actuó en la iglesia de Roma bajo el papa Ceferino (199-217). Gayo se había enzarzado en una polémica con un tal Proclo, cabeza a la sazón de la comunidad montanista de Roma, en que como prueba de la autenticidad de las tradiciones apostólicas se aducía la posesión de sepulcros «apostólicos». Como ya antes el obispo Polícrates de Éfeso [44] había afirmado en la cuestión sobre la fecha de la pascua, que los sepulcros de apóstoles y obispos del Asia Menor garantizaban la indiscutible tradición de la práctica asiática; así argumentaba ahora Proclo que los sepulcros del apóstol Felipe y de sus hijas carismáticas en Hierápolis demostraban la rectitud de la doctrina montanista. Gayo argumenta, por decirlo así, *ad hominem* contra su adversario y le replica: «Pero yo puedo mostrarte los trofeos; porque, si quieres venir al Vaticano o a la Via Ostiense, allí encontrarás los trofeos de los que fundaron esta iglesia» [45]. Según eso, hacia el año 200, todo el mundo estaba convencido en Roma de que la tumba de Pedro estaba en la colina del Vaticano; Gayo no ofrece asidero alguno para pensar que tal creencia no fuera compartida por toda la comunidad romana.

Pero, frente a eso, una anotación del calendario romano de 354, que hay que completar por el llamado *Martyrologium Hieronymianum* (post 431), cuenta que el 29 de junio del año 258 se celebró la memoria de Pedro en el Vaticano, la de Pablo en la Via Ostiense, y la de los dos apóstoles *in catacumbas;* de donde se con-

43. TÁCITO, *Annal.* 15, 44, 5.
44. En EUSEBIO, HE 5, 1-8.
45. Ibid , 2, 25, 7; cf. TH. KLAUSER, l. c. 20s.

cluye que, hacia el 260, había en la Via Appia, bajo la posterior basílica cimiterial de San Sebastián, que en el siglo IV se llamó aún *ecclesia apostolorum*, un lugar de culto de los dos príncipes de los apóstoles [46]. Un epigrama sepulcral compuesto por el papa Dámaso dice que los dos apóstoles habían «habitado» allí antes, lo que quiere sin duda decir que sus cuerpos habían sido allí enterrados [47]. Excavaciones del año 1917 demostraron que, hacia el 260, existía ese centro de culto en que los dos apóstoles eran venerados por medio de *refrigeria*, comidas en memoria de los muertos, como puede deducirse de los numerosos *graffiti* sobre las paredes del lugar de culto, con que los visitantes invocaban la intercesión de los dos apóstoles [48]. Aunque las excavaciones no descubrieron ningún sepulcro que pudiera tenerse por lugar de enterramiento de los apóstoles, algunos *graffiti* obligan a suponer que los visitantes cristianos estaban persuadidos de encontrarse allí en el lugar de la tumba de Pedro y Pablo. El hallazgo desencadenó una serie de hipótesis, ninguna de las cuales ha podido hasta ahora imponerse decisivamente. Mientras el excavador defendió la tesis de que la tumba real de los dos apóstoles estuvo en la Via Appia y sólo después de la construcción de las basílicas constantinianas fueron sus cuerpos trasladados a éstas [49]; otros supusieron que, durante la persecución de Valeriano, las reliquias fueron sacadas de sus sepulcros del Vaticano y de la Via Ostiense respectivamente y llevadas para su seguridad a San Sebastián, donde permanecieron hasta su traslado a las nuevas basílicas [50]. Teniendo en cuenta el derecho sobre cementerios romano, que vedaba rigurosamente la apertura de las tumbas, hubo quienes impugnaron la posibilidad de un traslado de los cuerpos de los apóstoles a la Via Appia; acaso se erigió aquí un lugar de culto cuando la persecución de Valeriano hizo imposible la visita de las tumbas auténticas [51]. Sin embargo, en la Via Appia pudo haber existido también el centro del culto apostólico de alguna secta cismática, por ejemplo, de los novacianos [52], culto a que, en

46. J.P. KIRSCH, *Der stadtrömische christliche Festkalender* (Munster 1924) 20ss.
47. A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana* (Roma 1942) 142.
48. A. V. GERKAN, en H. LIETZMANN 248-301; últimamente, F. TOLOTTI, l. c.
49. P. STYGER, l. c. 48.
50. H. LIETZMANN, l. c. 122; E. KIRSCHBAUM 202s; A. V. GERKAN: «Bonner Jahrbücher» 158 (1958) 99.
51. Así, sobre todo, H DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (Bruselas ²1933) 267s.
52. C. MOHLBERG, l. c.



Roma, no podían renunciar. Se dice finalmente que la existencia de dos lugares en los que se pensaba tener la tumba de Pedro, demostraría que, a partir del siglo III, la iglesia de Roma no sabía ya a ciencia cierta dónde estaba realmente sepultado Pedro; un grupo representado por Gayo habría creído poseerlo bajo el *tropaion* junto a la colina vaticana, otro habría estado persuadido de que se encontraba en la Via Appia. Los dirigentes de la iglesia romana habrían tolerado esa escisión de la tradición hasta más allá de Constantino, pues éste hizo erigir todavía basílicas en los dos lugares, en el Vaticano la de Pedro, y, en la Via Appia, la *ecclesia apostolorum*, que sólo más tarde recibió el título de San Sebastián [53]. La fecha de 29 de junio indicada por el calendario se relaciona generalmente con una primera festividad litúrgica en la Via Appia.

Las excavaciones, muy importantes, de los años 1940-1949 bajo la basílica de San Pedro [54] llevaron por de pronto al descubrimiento de una grandiosa necrópolis que se abría con una calle sepulcral que ascendía hacia occidente y por la que se llegaba a los numerosos mausoleos, provistos a menudo de ricas obras de arte; entre ellos se encuentra uno solo que es puramente cristiano y posee antiquísimos mosaicos, entre ellos una representación de *Christos-Helios* de gran valor para la primitiva iconografía cristiana. Los mausoleos se levantaron en un tiempo que va del 130 al 200; mas, como la necrópolis formaba sólo parte de un terreno cimiterial más amplio, la instalación de las tumbas, particularmente hacia oriente, había empezado seguramente en tiempo anterior. El terreno que caía inmediatamente bajo y ante la llamada confesión de san Pedro, donde podían esperarse datos acerca del *tropaion* de Gayo, aparece como un campo sepulcral, no techado, anterior a la construcción constantiniana, de unos 7 × 4 m. de magnitud (llamado por los excavadores P) y que está cerrado hacia occidente por un muro rojo levantado hacia el año 160. En la pared oriental de este muro está empotrado un nicho doble (¿contemporáneo o posterior?), que estaba flanqueado por dos columnas antepuestas, una de las cuales fue hallada aún *in situ*. No es difícil reconocer que nos encontramos ante una *aedicula* sepulcral, más bien modesta, que fue considerada por los constructores de la basílica constantiniana como el monu-

53. TH. KLAUSER, l. c 73-75.
54. Tomamos los datos, principalmente, de E. Kirschbaum.

mento conforme al cual había de orientarse la nueva iglesia, a pesar de las dificultades que ello suponía, tales como el terraplenar los mausoleos, y de las dificultades generales del terreno. Delante del nicho inferior, una losa cubría un espacio de unos 60 cm. cuadrados, pero colocada en un ángulo que se aleja unos 11 grados de la vertical del muro rojo. En el suelo del fondo no se hallaron restos propiamente sepulcrales, por ejemplo, ladrillos; pero se encontraba, empotrado en el borde inferior del muro, un nicho que contenía un montoncito de huesos del esqueleto de un hombre ya bastante viejo.

Es chocante que en torno a este cuadrado de situación asimétrica se dispusieron cuatro tumbas posteriores (γ, η, θ, ι) de tal forma, que no era posible tener acceso a ellas; una de ellas (θ) puede atribuirse, por una lápida de ladrillos, a la época de Vespasiano. Esto deja suponer que se quería hacer respetar un sepulcro ya existente. Como todos los sepulcros del campo P muestran también exclusivamente enterramientos en tierra, los excavadores suponen que está ocupado solamente por tumbas cristianas, por más que ningún otro signo garantiza su carácter cristiano. En el cuadrado respetado bajo la lápida de la *aedicula* ven ellos el lugar en que fue sepultado Pedro, suponiendo que el sepulcro fue acortado al construirse el muro rojo o la *aedicula*. La carencia de todo detalle que caracterice el lugar de sepultura se explica por la situación de apuro en que hubo de ser enterrado Pedro; la violación del sepulcro se atribuye a intervenciones que tendrían lugar en una probable traslación, o que no pueden ya precisarse.

La suposición de haber dado aquí con la tumba de Pedro tiene naturalmente que apoyarse en indicios cuya fuerza demostrativa puede estimarse de forma diversa. El grado de su fuerza persuasiva depende esencialmente del modo en que se aclaran las dificultades que subsisten aún después de las excavaciones. Así, no parece demostrado que todos los sepulcros en torno al cuadrado bajo la lápida del *tropaion* sean cristianos; el sepulcro de niño γ con su caña de libación parece incluso excluido como del siglo II. Además, el sepulcro η invade, no obstante, el supuesto lugar de la tumba, cuya posición consiguientemente no parece haber sido conocida exactamente cuando se preparó ese sepulcro. El lugar de la tumba «descubierto» no basta en sus dimensiones para el enterramiento de un



hombre; las hipótesis necesarias para explicar el acortamiento de la tumba originaria convencen poco. Y queda sobre todo sin explicar por qué no se pusieron cuidadosamente a buen recaudo los restos de huesos, por ejemplo, al construir la *aedicula* y, sobre todo, con ocasión de una traslación o después de una irrupción violenta. Como finalmente falta todo dato fidedigno sobre el modo de la ejecución y sepultura de Pedro, las formas posibles de ambas abren otros tantos interrogantes (cremación después del suplicio, mutilación del cadáver, enterramiento en masa, negativa a los cristianos de la entrega del cadáver). Estas dificultades, en su conjunto, no han sido hasta ahora satisfactoriamente resueltas, e imposibilitan provisionalmente asentir plenamente a la tesis de haberse descubierto en las excavaciones la tumba de Pedro o el primitivo lugar de su enterramiento. Sin embargo, las excavaciones han llevado a conclusiones muy importantes: Se han hallado probabilísimamente los restos del *tropaion* de Gayo; los cristianos que lo mandaron construir supusieron ciertamente que en la colina del Vaticano se hallaba la tumba de Pedro. Esta creencia, compartida también por los constructores de la basílica constantiniana, excluye, sin embargo, la traslación de los restos desde la colina Vaticana a la nueva basílica, pues entonces se habrían tenido posibilidades de dar primera o segunda forma a la disposición de la tumba y de orientar la nueva construcción, y esas posibilidades se hubieran aprovechado. Un magno enigma para la investigación, no resuelto aún, a despecho de todas las hipótesis, sigue siendo el lugar de culto de los apóstoles en la Via Appia.

## VII. El cristianismo de los escritos joánicos

BIBLIOGRAFÍA: Cf. los resúmenes en las introducciones al Nuevo Testamento, por ej., en W. MICHAELIS (Berna [2]1954) o A. WIKENHAUSER (Friburgo [4]1961), y los comentarios a Ioh, 1 Ioh y Apoc.

*Comentarios a Ioh:* F. TILLMANN (Bonn [4]1931); W. BAUER (Tubinga [3]1933); M.-J. LAGRANGE (París [6]1936); C.H. DODD (Cambridge 1953); R. BULTMANN (Gotinga [4]1953, *Ergänzungsheft* 1957); C.K. BARRETT (Londres 1955); B.-F WESTCOTT (Londres 1958); A WIKENHAUSER (Ratisbona [3]1961). Bibliografía sobre Ioh de PH.-H. MENOUD, *Les études johanniques de Bultmann à Barrett: L'évangile de Jean* (París 1958) 11-40.

*Comentarios al Apoc:* E.-B ALLO (París [3]1933); J. SICKENBERGER (Bonn

²1942); J. BEHM (Gotinga ⁵1949); J. BONSIRVEN (París 1951); E. LOHMEYER (Tubinga ²1953); A. WIKENHAUSER (Ratisbona ³1959).

*Cartas joánicas:* F. BÜCHSEL (Leipzig 1933); J. CHAINE (París 1939); H. WINDISCH-H. PREISKER (Tubinga ³1951); J. MICHL (Ratisbona 1953); R. SCHNACKENBURG (Friburgo ²1963).

ESTUDIOS: A.C. HEADLAM, *The Fourth Gospel as History* (Oxford 1948); D. LAMONT, *Studies in the Johannine Writings* (Londres 1956); F.L. CROSS, *Studies in the Fourth Gospel* (Londres 1957); G. QUISPEL, *L'évangile de Jean et la gnose: L'évangile de Jean* (París 1958) 197-208; R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog:* BZ 1 (1957) 69-109; id., *Die Sakramente im Johannesevangelium:* «Sacra Pagina» 2 (París 1959) 235-254; W.C. VAN UNNIK, *The Purpose of St. John's Gospel:* «Studia evangelica» (Berlín 1959) 382-411; E. SCHWEIZER, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes:* ibid., 363-381; E. HAENCHEN, *Johanneische Probleme:* ZThK 56 (1959) 19-54; E.M. SIDEBOTTOM, *The Christ of the Fourth Gospel in the Light of the First-century Thought* (Londres 1961); J.N. SANDERS, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1943); M.J. WILES, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1959); F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son évangile dans l'église ancienne* (París 1959). H.-M. FÉRET, *Die Geheime Offenbarung des hl. Johannes, eine christliche Schau der Geschichte* (Dusseldorf 1955); ST. GIET, *L'apocalypse et l'histoire* (París 1957); P.K. SMITH, *The Apocalypse of St. John and the Early Church:* JBL 25 (1957) 187-195. J. BONSIRVEN, *Le témoin du verbe, le disciple bienaimé* (Toulouse 1956); K.L. CARROLL, *The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogue:* BJRL 40 (1957) 334-349; E. KÄSEMANN, *Die Johannesjünger in Ephesus:* ZThK 49 (1952) 144-154; R. SCHNACKENBURG, *Das vierte Evangelium und die Johannes jünger:* HJ 77 (1958) 21-38.

En nuestro recorrido a través de la historia del cristianismo en el siglo I, nos sale al paso, en el tramo final de este camino, un grupo de escritos que la tradición, ya en fecha temprana, aunque no unánimemente, atribuyó al apóstol Juan, hijo de Zebedeo y hermano menor de Santiago el Mayor. En estos escritos joánicos que comprenden un evangelio, una carta de exhortación un tanto larga, dos breves misivas y un apocalipsis, nos hallamos ante una imagen total del cristianismo, que representa, innegablemente, un estadio independiente de su evolución que, en muchos aspectos, va más allá de los anteriores estadios de la comunidad primigenia y hasta del cristianismo paulino. Aquí cumple destacar principalmente los rasgos que tienen relevancia en la historia de la Iglesia, es decir, los rasgos que ponen de relieve aquellos puntos del ulterior desenvolvimiento de la fe cristiana y de la vida eclesiástica, que determinan



entre otros la posterior historia del cristianismo. Como tales hay que reconocer sobre todo dos rasgos: la imagen de Cristo que nos traza señaladamente el cuarto evangelio, y la imagen de la Iglesia que recibe nuevas notas principalmente por el apocalipsis.

Aunque la cuestión sobre el autor de los escritos joánicos no ha podido hasta ahora encontrar una solución que sea universalmente aceptada; y aunque particularmente la tesis de que el evangelio y apocalipsis en la forma actual sean del mismo autor tropiece con dificultades de monta, por lo menos pueden atribuirse a finales del siglo I y cabe reconocer con gran probabilidad las comunidades cristianas de la costa occidental del Asia Menor como el ambiente de donde nacieron [55]. Ahora bien, por este tiempo, el apóstol Juan era allí la figura descollante, de suerte que los escritos que llevan su nombre proceden también de su espíritu, aunque hubieran recibido de mano de sus discípulos su forma definitiva [56]. Hacia fines de siglo, debió estar publicado ya el evangelio de Juan, pues con toda probabilidad lo conoció ya Ignacio de Antioquía [57], un fragmento de papiro de un códice de Egipto escrito hacia el 130 [58] que contiene Ioh 18, 31ss supone esa datación. Que la 1 Ioh apareciera poco más o menos por las mismas fechas, lo prueba el hecho de que fue aprovechada por Papías [59] y que Policarpo de Esmirna la cita en su carta a los Filipenses (7, 1). Según indicaciones de Ireneo [60], también el Apocalipsis debió de aparecer en los últimos años del imperio de Diocleciano, sobre todo, las cartas a las iglesias del Asia Menor en él contenidas, suponen una evolución en la vida interna de la Iglesia, que no se explicaría de situar el escrito antes del año 70. Sus alusiones a un conflicto de la Iglesia con el culto imperial (particularmente, el cap. 13) se comprenden bien si recibió su forma actual hacia fines del gobierno de Domiciano.

El fin que movió a Juan a escribir su evangelio, lo expresó él mismo al término de su obra: «Éstos [milagros] se han escrito para

55. Además de las introducciones al Nuevo Testamento, cf. part. F.-M. BRAUN, *Jean le théologien* (París 1959) 301-364.
56. J. BONSIRVEN, *Commentaire de l'Apocalypse* (París 1951) 60-75.
57. CHR. MAURER, *Ignatius von Ant. und das Johannesevangelium* (Zurich 1949).
58. Se trata del P 52 ed. por C H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel* (Manchester 1935); cf. RB 45 (1936) 269-272.
59. Según EUSEBIO, HE 3, 39, 17.
60. IRENEO, *Adv. haer.* 5, 30, 3.

que creáis que Jesús es el Mesías hijo de Dios, y para que, por la fe, tengáis vida en su nombre» (20, 31). Si el círculo de lectores a quienes aquí se dirige son sólo cristianos, el evangelio tenía en ese caso por finalidad el afianzar y hacer más profunda en ellos la fe en el Mesías y en la filiación divina de Cristo. De hecho, los capítulos 13-17 sólo pudieron escribirse para aquellos a quienes la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios no ofrecía duda alguna. Pero tampoco cabe excluir de la intención del evangelista aquellos lectores que ponían en duda y hasta combatían la mesianidad y filiación divina de Cristo. El autor, que escribe en griego, hubo de tener ante los ojos a judíos de la diáspora que impugnaban tales ideas [61]. No sin viveza se enfrenta con ellos el evangelista, pues no sólo niegan que Jesús sea Hijo de Dios y de origen celestial (5, 18; 8, 40-59), sino que excluyen de sus sinagogas a los que creen en Él (9, 22; 12, 42) [62]. A ellos quiere mostrarles que con Jesús ha perdido su vigencia la ley ritual judaica (2, 1-22; 4, 21ss); con Él vinieron la gracia y la verdad (1, 17), y de su mesianidad dan testimonio las Escrituras del Antiguo Testamento (5, 39). Justamente en la asiática Éfeso, un grupo de judíos de la diáspora trataba de desplazar al verdadero Mesías, pues creían que había venido ya en la persona de Juan el Bautista [63]. A estos adoradores de Juan, opone el cuarto evangelio el testimonio que de sí da el Bautista, cuando le hace enérgicamente afirmar que él no es el Mesías, ni el profeta, ni la luz, sino sólo su testigo (1, 6ss.20s), sólo el amigo del Esposo (3, 28ss), sólo el que señala con el dedo al Cordero que quita los pecados del mundo (1, 29).

Sean creyentes en Cristo o judíos de la diáspora, el evangelista quiere que sus lectores logren una inteligencia de Cristo de profundidad y grandeza señera, al predicárselo como el Logos que existe desde la eternidad, que es de naturaleza divina y, saliendo de su preexistencia, vino a este mundo cuando tomó carne. Tal es el fondo de lo que dice la majestuosa entrada del evangelio, que es el prólogo. Hay muchos indicios de que aquí aprovecha el evangelista un himno anterior al Logos, pero tal himno no era un canto de un grupo gnóstico a Juan Bautista, pues los discípulos de Juan

61. Cf. part. W.C. VAN UNNIK: «Studia evangelica» (Berlín 1959) 406-410.
62. Cf. K.L. CARROLL: BJRL 40 (1957) 334-349.
63. R. SCHNACKENBURG: HJ 77 (1958) 24s.



no veneraron nunca a su maestro como al Logos. El himno aprovechado por el autor del cuarto evangelio hubo de proceder de una comunidad del Asia Menor [64]. La idea del Logos había hallado ya aquí su sello inconfundible específicamente cristiano, y el prólogo trata de protegerla, con determinadas adiciones, contra toda mala inteligencia. Indudablemente, la idea del Logos estaba por entonces muy difundida en diversos medios; la primera filosofía griega la conocía ya; en Filón, el Logos es una figura intermedia entre Dios y el mundo; en la gnosis aparece como «redentor»; la especulación sapiencial judía se mueve entre ideas emparentadas con la del Logos. Sin embargo, precisamente lo que el prólogo joánico atribuye al Logos, el ser divino, la subsistencia personal y la encarnación que se funda en ella, es lo que falta al concepto de Logos anteriormente vigente. Así pues, la prestación específicamente cristiana consiste en haber tomado el concepto, de tan múltiples variaciones, y haberle impreso una impronta inequívocamente cristiana. El creador del prólogo reconoció con certeza la significación de esta cristianización de la idea del Logos y, al insertarla en el cuarto evangelio, le aseguró un influjo inestimable. Siempre que judíos o gentiles tropezaban con la figura del Logos del evangelio joánico, se encontraban ante una interpretación de la persona de Jesús, que no dejaba lugar a duda alguna acerca de su real divinidad; estaba, por ende, objetivamente, de acuerdo con la cristología paulina, y en su formulación conceptual podía abrir al evangelio el camino hacia nuevos campos. No obstante el enraizamiento del evangelista en el pensamiento judío, que ha venido aún a subrayarse más por los textos de Qumrán [65], fue suficientemente amplio como para aceptar el concepto de Logos y pergeñar así una imagen de Cristo que, sin menoscabo de las propias riquezas irrenunciables, abría al evangelio nuevas posibilidades misioneras en el mundo grecorromano.

Con esta imagen de Cristo se une en el evangelista una lúcida conciencia de la misión universal del cristianismo, de su carácter de religión de la humanidad. Este Logos es la luz de los hombres, con él vino al mundo la luz que ilumina a todo hombre (Ioh 1, 9);

64. Id., BZ 1 (1957) 69-109, part. 90-100, a lo que asiente PH. H. MENOUD, *L'évangile de Jean* (París 1958) 17s. Cf., además, S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de san Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del cuarto evangelio*, «Est. Bíblicos» 15 (1956) 223/77, 381/427; id., XVI Semana Bíblica Esp., Madrid 1956, 307/96.
65. Cf., por ej., F.-M. BRAUN, *L'arrière-fond du quatrième évangile de Jean* 179-196.

él es el cordero de Dios que quita los pecados del mundo (1, 29); ha sido enviado para que por él se salve el mundo, y todo el que crea en él tenga la vida eterna (3, 16s). Él da su carne por la vida del mundo, y va a la muerte para congregar a los hijos de Dios dispersos por el mundo (6, 51; 11, 52). Esta imagen del Logos divino, que trae a toda la humanidad luz y vida y, por ende, salud eterna, la confía Juan, al expirar el siglo I, a la generación cristiana siguiente como testamento y tarea, cumpliendo con ello una obra de primerísimo significado en la historia de la Iglesia.

Junto a esta imagen de Cristo, aparece en los escritos joánicos una imagen de la Iglesia, que ofrece igualmente nuevos aspectos [66]. Se ha desconocido a veces el contenido eclesiológico del evangelio de Juan, porque se ha dado excesiva importancia a ciertas formulaciones que apuntan a una apropiación individual de la salvación (3, 16; 5, 24; 6, 56; 15,5). Y se ha creído igualmente poder comprobar aquí un deficiente interés por el eficaz trabajo misionero y la acción pastoral, signos de una comunidad eclesiástica de conciencia viva [67]. En realidad, el autor de los escritos joánicos posee un concepto de la Iglesia, muy independiente y profundamente pensado, que trata de comunicar a sus lectores en reiterados esfuerzos.

El evangelio de Juan no deja lugar a dudas de que el hombre es admitido por un acto sacramental en la comunión de los que por la fe en Jesús alcanzan la salvación eterna: «Si uno no renace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (3, 5). El Espíritu que enviará el Señor glorificado opera esta regeneración y comunica la nueva vida divina. Los bautizados forman la comunidad de los creyentes, a los que la sangre de Jesús limpia de todo pecado (1 Ioh 1, 7). De su comunión son excluidos los «anticristos», porque no mantienen la verdadera fe en Cristo ni guardan la caridad fraterna (1 Ioh 2, 19s; 5, 1s; 4, 2s; 2, 9s), y pierden así su calidad de hijos de Dios [68]. Sólo dentro de esta comunión se participa también de la otra fuente de vida que, como en el bautismo, comunica también el Espíritu, es decir, de la eucaristía. La participación en la comida eucarística, en que los creyentes reciben la

66 Para lo que sigue, cf. part R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament* (Friburgo 1961) 93-106.
67. E. SCHWEIZER, *Der johanneische Kirchenbegriff:* «Studia evangelica» (Berlín 1959) 363-381, part. 379.
68 R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Friburgo 1953) 155-162.



verdadera carne y sangre del Señor glorificado (Ioh 6, 53-58), une a éstos de la manera más íntima con Él y a unos con otros, y da a su comunidad una profundidad de especie única.

El evangelista trata de ilustrar y esclarecer esta comunión y comunidad por medio de imágenes y palabras de Jesús, que han conservado perenne importancia eclesiológica. La imagen del solo pastor y del solo rebaño pone de manifiesto la unidad y cohesión interna y, a la vez, la universalidad de la Iglesia, a la que han de pertenecer todos, judíos y gentiles (11, 52; 17, 20s). La unidad ha de quedar también asegurada en la Iglesia del futuro por el oficio pastoral que se encomienda a Pedro (21, 15ss) [69]. La interna naturaleza misteriosa de la Iglesia joánica reluce en la metáfora de la vid y los sarmientos (15, 1-8). Sólo en la íntima y permanente unión con Cristo, vid verdadera, poseen los miembros de la Iglesia la verdadera vida; sólo si permanecen en esta comunión, permanecen también en Él y pueden dar fruto.

Según las ideas del evangelista, la Iglesia está llamada a dar testimonio, en medio de un mundo hostil, del Señor resucitado y glorificado, y de la salvación que de Él nos viene (15, 26s). Ello lleva a luchar con este mundo y, por ende, necesariamente, al martirio propiamente dicho: la Iglesia se torna Iglesia de mártires. Es el tema que una y otra vez desenvuelve el Apocalipsis, ora vea a la Iglesia bajo la imagen de la mujer celeste [70], que ha de luchar con el dragón (Apoc 12), ora se la represente como séquito o cortejo del Cordero (14, 1-5; 13, 7-10). La comunidad de los que, aquí en la tierra, siguen al cordero se fortalece con la contemplación de los hermanos, gloriosos ya por haber pasado el combate con el dragón, por no «haber amado su vida hasta la muerte» y por haber vencido a Satán «por la sangre del Cordero y la palabra de su testimonio» (12, 11). Así se cierra el arco entre la Iglesia celestial y terrena, que, como esposa del Cordero, camina a sus bodas, a su propia consumación. Una vez que llegue al término de su peregrinación, pervivirá como la nueva Jerusalén en el reino escatológico de Dios.

Esta majestuosa visión de la Iglesia consumada se anuncia a

69. Sobre que el capítulo final proceda de la tradición joánica, cf. M.-E. BOISMARD, *Le chapitre 21 de s. Jean:* RB 54 (1947) 473-501.
70 Cf. J. SICKENBERGER, *Die Messiasmutter im 12. Kap. der Apokalypse:* ThQ 126 (1946) 357-427.

la Iglesia concreta de finales del siglo I, que está bajo el peso de la persecución de Domiciano [71], como un mensaje de consuelo y fuerza elevadora. En posesión fortalecedora de esta visión de las cosas, camina animosa hacia su meta; renovando con este tesoro su firmeza, cuando es llamada de nuevo a dar concretamente testimonio.

71. R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (Gotinga 1933).



Período tercero

# LA ÉPOCA POSTAPOSTÓLICA

BIBLIOGRAFÍA: R. KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter* (Tubinga 1905); P. BATIFFOL, *L'église naissante et le catholicisme* (París [6]1927) 146-237; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934); G. BARDY, *La théologie de l'église de s. Clément de Rome à s. Irénée* (París 1945); M. SIMON, *Verus Israel* (París 1948); K. HÖRMANN, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern* (Viena 1952); L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jh.* (Gütersloh 1954); PH. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, 2 t. (Cambridge 1957); J. DANIÉLOU, *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958); L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit = Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. por K.D. SCHMIDT y E. WOLF, t. I, entrega A (Gotinga 1962).

Con la muerte del último apóstol perdió la naciente Iglesia la postrera figura dirigente que pudiera ser invocada como testigo de los acontecimientos en la vida, muerte y resurrección del Señor. Su destino pasaba ahora a manos de la nueva generación, que se sentía ligada de forma única a las tradiciones de los apóstoles. Por eso la época postapostólica representa una fase de la primitiva Iglesia que puede considerarse como desenvolvimiento rectilíneo de puntos iniciales ya existentes. Sin embargo, ostenta concretamente rasgos tan característicos, que se destaca claramente de la época apostólica propiamente dicha. Tales rasgos nuevos se perciben menos en la figura externa de la Iglesia. Su campo misional sigue siendo esencialmente el mismo que en la generación pasada, que, partiendo de Antioquía, dio el paso decisivo al dirigir el mensaje evangélico al mundo cultural helenístico. Los éxitos misionales no son aún, evidentemente, revolucionarios, ni por el número ni por la categoría social de los nuevos adeptos, si bien es innegable un crecimiento numérico señaladamente en las iglesias de las grandes ciudades del

imperio. Ello es causa de que el naciente cristianismo despierte en medida creciente el interés del paganismo circundante. Se llega a persecuciones de carácter local, ocasionadas generalmente por la antipatía de la población pagana, mientras el Estado no halla aún una línea clara de conducta con la nueva religión. El centro de gravedad de la evolución durante la época postapostólica se halla aún, inequívocamente, en la vida interna de la Iglesia, para cuyo conocimiento son fuente de primer orden los escritos de los padres apostólicos que ahora se componen.

Apenas cabe hablar de una concepción más profunda ni siquiera de un ulterior desarrollo de la teología paulina. El tema preferido de la discusión teológica sigue siendo la polémica con el judaísmo, que se lleva además a cabo en formas tan característicamente teñidas de ideas judaicas, que cabe más bien hablar de una teología del judeocristianismo. Sólo en los apologistas puede notarse un contacto más fuerte del cristianismo con la filosofía religiosa del helenismo; la polémica con ésta y con la gnosis, que compite ahora fuertemente con la Iglesia ortodoxa, determina un nuevo avance teológico y representa una nueva fase en la historia de la primitiva Iglesia.

La piedad de la era postapostólica, tanto en el orden estrictamente sacramental — bautismo y eucaristía —, como en las manifestaciones de la oración y la ascesis en la vida diaria, sigue en gran parte siendo la misma que fijara la tradición apostólica. Sólo en el campo de la disciplina busca la Iglesia soluciones para las nuevas situaciones que crea el fallo o apostasía de algunos cristianos en las persecuciones. El más fuerte progreso hay que verlo sin duda en el desarrollo de la constitución de la Iglesia, que lleva a comunidades aisladas el episcopado monárquico claramente perfilado, y termina por imponerse de forma general. Puede igualmente comprobarse una creciente conciencia de la íntima unión de todas las iglesias cristianas entre sí, que se pone de manifiesto en el trato cordial de comunidad a comunidad, en las mutuas visitas personales o correspondencia epistolar, y en la solicitud por el bien espiritual de otras comunidades. En este sentido, la iglesia romana se siente ligada por una superior responsabilidad con todas las otras comunidades. La unidad de todos los que en el imperio romano confiesan a Cristo es considerada como exigencia del Fundador de la Iglesia; y en la uni-



dad del episcopado fundado por Él en la sucesión de los apóstoles, se cree poseer la verdadera garantía de la unidad de la Iglesia misma.

## VIII. Comienzos de la lucha entre el cristianismo y el Estado romano. Las persecuciones bajo Nerón y Domiciano. Los procesos cristianos bajo Trajano y Adriano

FUENTES: Los escritores del siglo I y II, part. los apologistas, ed: J.C.TH. DE OTTO, *Corpus apologetarum* I-IX (Jena [3]1876/81); E.J. GOODSPEED, *Die altesten Apologeten* (Leipzig 1914) (sin Teófilo). Luego las actas de los mártires: síntesis en Altaner[6] 192-197, cf. G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (Turín 1956); M. SIMONETTI, *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli atti dei martiri:* RevÉAug 2 (1956) 39-57.

TEXTOS: Ed. principal: *Acta Sanctorum,* ed. J. BOLANDUS ET SOCII, desde 1643, con complementos seguidos en Analecta Bollandiana desde 1882 (Bruselas). Además: TH. RUINART, *Acta primorum martyrum,* 1689 (reimpr. Ratisbona 1859); E. BLANT, *Les actes des martyrs* (París 1882); R KNOPF - G. KRÜGER, *Ausgewählte Martyrerakten* (Tubinga [3]1929) Traducciones: G. RAUSCHEN: BKV[2] 14 (Kempten 1913); O. BRAUN: BKV[2] 22 (1915); L. HOMO, *Les empereurs romains et le christianisme* (París 1931); H. RAHNER (Friburgo 1941); A. HAMMAN, *La geste du sang* (París 1953); O. HAGEMEYER, *Ich bin Christ. Frühchristl. Martyrerakten* (Dusseldorf 1961); D. RUIZ BUENO (Madrid 1962).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Exposiciones generales:* P. ALLARD, *Histoire des persécutions,* 5 t. (París [3]1903/08); id., *Dix leçons sur le martyre* (París [8]1930); J. ZEILLER, *L'empire romain et l'Église* (París 1928); A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932), trad. italiana (Florencia 1947); P. BREZZI, *Cristianesimo e Impero Romano* (Roma [2]1944); H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'empire romain* (Bruselas 1951), cf. E. GRIFFE: BLE 53 (1952) 129-160; E. STAUFFER, *Christus und die Cäsaren* (Hamburgo [2]1952); J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'empire romain* (París 1956), versión alem. (Berlín 1961); síntesis por H. LECLERCQ, *Persécutions:* DACL XIV (1939) 523-594, y J. VOGT, *Christenverfolgungen (historisch):* RAC II (1954) 1159-1208.

2. *Cuestiones especiales.* Procesos cristianos: H. LAST, *The Study of the Persecutions:* «Journal of Roman Studies» 27 (1937) 80-92; E. GRIFFE, *Le Christianisme en face de l'État romain:* BLe 50 (1949) 129-145; A.N. SHERWIN-WHITE, *The Early Persecutions and Roman Law again:* JThS NS 3 (1952) 199-213; J.W.PH. BORLEFFS, *Institutum Neronianum:* VigChr 6 (1952) 129-145; E. GRIFFE, *Les actes du martyr Apollonius et le problème de la*

*base juridique des persécutions:* BLe 53 (1952) 65-76; V. MONACHINO, *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secoli:* SC 81 (1953) 3-32; A EHRHARDT, *Das corpus Christianorum und die Korporationen im Spätröm. Recht:* ZSavRGrom 70 (1953) 299-347; 71 (1954) 25-40; H. LAST, *Christenverfolgungen (juristisch):* RAC II (1954) 1208-1228; C. CECCHELI, *Il nome e la «setta» dei cristiani:* RivAC 31 (1955) 55-73; P. DE MOUXY, *Nomen Christianorum:* «Atti AccadScienze» Turín 91 (1956-57) 204-236; A WLOSOK, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte:* «Gymnasium» 56 (1959) 14-32.

Sobre la persecución neroniana: A. PROFUMO, *Le fonti ed i tempi dell'incendio neroniano* (Roma 1905); H. FUCHS: VigChr 4 (19-50) 65-93; H. HOMMEL: *Theologia viatorum* 3 (1951) 1-30; E. GRIFFE: BLE 53 (1952) 158-160; B. DOER: «Das Altertum» 2 (1956) 15-28; K. BÜCHNER, *Humanitas Romana* (Heidelberg 1957) 229-239; J. BEAUJEU: «Latomus» (Bruselas) 19 (1960) 65-80, 291-311; C. SAUMAGNE, *Tertullien et l'institutum Neronianum,* ThZ 17 (1961) 334-36.

Sobre Domiciano: M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im 1. Jh.:* SAH 1941/42, cuad. 2; M. SORDI: RSTI 14 (1960) 1-26.

Sobre Trajano y Adriano: W. WEBER: Festg. K. Müller (Tubinga 1922) 24-45; A. KURFESS: ZNW 36 (1937) 295-298, y «Mnemosyne» 7 (1939) 237-240; L. DIEU: RHE 38 (1942) 5-19; TH. MAYER-MALY: «Studia et docum. hist. juris (R)» 22 (1956) 311-328; W. SCHMID: «Maia» 7 (1955) 5-13; M SORDI: RSTI 14 (1960) 344-370.

3. *Varia:* G. LOPUSZANSKI, *La police romaine et les chrétiens:* «Antiquité classique» 20 (1951) 5-46; J. ZEILLER, *Nouvelles observations sur l'origine des persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles:* RHE 46 (1951) 521-533; S. GIET, *Le temoignage de Clément de Rome sur la cause des persécutions romaines:* RevSR 29 (1955) 333-345; V. GRUMEL, *Du nombre des persécutions païennes dans les anciens chroniques:* RevÉAug 2 (1956) 59-66; W.H. FREND, *Some Links between Judaism and the Early Church:* JEH 9 (1958) 141-158.

Las comunidades cristianas que, como fruto del trabajo misionero, habían surgido por doquier en las ciudades del imperio, dado su marcado apartamiento de todo lo que tuviera relación con el culto pagano, tenían que atraer sobre sí tarde o temprano la atención del paganismo circunstante. Pero el interés pagano por el cristianismo tuvo desde el principio una tendencia negativa y hasta hostil, que es tanto más sorprendente, cuanto que, si se prescinde de estallidos aislados de hostilidad contra el judaísmo, no era corriente pareja reacción de las masas gentiles contra los nuevos cultos religiosos venidos de oriente. Estos cultos orientales no cris-



tianos desarrollaban además por lo general una viva propaganda que, en casos aislados, logró éxitos considerables. La causa, pues, de la actitud de repulsa por parte pagana frente a los secuaces de la nueva religión habrá que buscarla en ésta misma. La causa radicaba a la postre en la pretensión de absolutez con que aparecía la fe cristiana; tal y como esa fe se entendía a sí misma, no podía ser tolerante respecto a ningún otro culto religioso, y vino así a enfrentarse, por principio, con la religión estatal romana. Con ello aparecía por vez primera en el imperio romano un movimiento que no consideraba a su Dios como un dios particular, sino como el único verdadero Dios y el solo salvador del mundo, cuyo culto no podía compadecerse con la existencia de otro culto alguno. Los cristianos en su vida diaria eran consecuentes con sus convicciones y se cerraban en una separación absoluta; por ello tenían que parecer poco a poco al paganismo circunstante enemigos declarados de la antigua civilización, teñida toda de manifestaciones religiosas. La atmósfera hostil que así se creaba, fue además, como puede demostrarse, alimentada por el judaísmo de la diáspora, que no podía perdonar a los judeocristianos su apostasía de la fe de sus padres. El aislamiento de los cristianos fomentaba además y hasta daba visos de verosimilitud a los oscuros rumores que les atribuían actos de disolución en sus juntas nocturnas y sospechosa degeneración de su culto religioso. Todo esto constituía tierra abonada de la que habría de brotar la desestima general de los cristianos; éstos eran para el vulgo pagano un atajo de canallas, que tenían buenos motivos para temer la luz de la publicidad. Bastaba luego cualquier fútil pretexto para que la población pagana descargara su desconfianza y rencor represado y se tomara la justicia por su mano sobre los partidarios de la nueva fe, o los arrastrara ante las autoridades civiles pidiendo tumultuosamente su castigo.

A decir verdad, los cristianos estimaron siempre ese proceder como persecución injusta, y se dieron escasamente cuenta de que su peculiar estilo religioso dio alguna ocasión para ello. Así se explica la singular situación de las fuentes que nos informan sobre los contextos en que se desenvuelve la lucha entre paganismo y cristianismo durante la época preconstantiniana. Esa situación es importante y ha de tenerse sin duda en cuenta. Esencialmente, tanto las narraciones particulares como las exposiciones generales so-

bre las persecuciones, proceden de pluma cristiana, y falta una historia un tanto amplia de su curso desde el punto de vista pagano. Como se comprende, en la historiografía cristiana posterior se impuso la apreciación cristiana de los acontecimientos; de un lado no se vio más que al brutal perseguidor, al que luego alcanza el bien merecido castigo divino; y, de otro, a los escogidos y justos que, por su constancia en el martirio, se merecieron la imperecedera corona celestial. La visión de un Lactancio y Eusebio fijó hasta tiempos novísimos la imagen del curso de las persecuciones, cuyo número se redujo a diez, pues se las vio predichas ya, en mística anticipación, en las diez plagas de Egipto. El abandono de este esquema tradicional ha hecho posible una estimación más objetiva de la cuestión, que ha conducido sobre todo a dos importantes conclusiones. Primeramente, que no hay que ver en cada emperador romano o gobernador provincial, bajo cuyo reinado o administración sufrieron muerte los cristianos, a un monstruo que los persiguiera con ciega furia sin más motivo que su fe. Las ocasiones para cada intervención fueron a menudo muy diferentes y han de examinarse en cada caso. Además, la iniciativa de las represalias contra los cristianos no partía en primer lugar de las autoridades estatales, pues contradecía a los principios de la política religiosa de Roma intervenir con medios oficiales contra los secuaces de un movimiento religioso por el solo motivo de su credo. Cierto que se consideraba la unión entre la religión romana y el Estado como uno de los pilares maestros que sostenían la existencia de este último; sin embargo, cuando en la época republicana se miró con desconfianza la introducción de cultos extranjeros de oriente y el año 186 antes de Cr. se tomaron ciertas medidas de defensa en el conocido asunto de las bacanales, tales medidas no se dirigían en primer término contra las creencias de los adeptos del nuevo culto, sino más bien contra los excesos morales de que iban acompañados y que resultaron un peligro para la disciplina romana y, por ello, indirectamente, para el bien público. Los mismos motivos fueron decisivos más adelante para que las autoridades romanas procedieran una vez más contra ciertos adivinos, astrólogos y magos, que con sus horóscopos y profecías creaban inquietud política [1].

1. Cf. J. MOREAU, l. c 15-19.



Esta línea fundamental de la política religiosa romana no fue tampoco abandonada en el siglo I del imperio. El culto imperial, en su modalidad posterior sobre todo en las provincias orientales con honores divinos tributados a Augusto, introdujo realmente en la religión oficial romana un nuevo ingrediente esencial; pero su forma externa, su ritual como si dijéramos, sólo lentamente se fue desenvolviendo, de suerte que sólo raras veces se puede hacer valer la deliberada repulsa de ese culto por parte de los cristianos en el siglo I como motivo para que las autoridades estatales procedan contra ellos. Sólo aisladamente, emperadores como Nerón y Domiciano exageraron ciertas prerrogativas del culto imperial y provocaron conflictos, que, por otra parte, no afectaron sólo a los cristianos. Hay que decir más bien que sólo por los disturbios que surgieron entre cristianos y judíos o población gentil, vino la autoridad pagana a caer en la cuenta del peculiar carácter del nuevo movimiento religioso, y hubo de intervenir primeramente para poner fin a tales tumultos. Sólo lentamente se fue más tarde formando la creencia de que los cristianos venían a perturbar la paz religiosa hasta entonces reinante, y constituían, por ende, una amenaza contra la política religiosa seguida tradicionalmente por el imperio. Cuando examinaron la cuestión más despacio, vieron claramente las autoridades que rechazaban también por principio la religión oficial romana, y, a la postre, en su opinión, ponían también en peligro al mismo Estado romano. En conclusión, al enumerar los factores a que hay que atribuir las persecuciones de los cristianos, sólo con cierta limitación ha de alegarse el poder estatal pagano. Lo que influyó en primer término fue más bien la pretensión de absolutez de la misma religión cristiana; y, en segundo término, la actitud hostil de la población pagana. Sólo en el siglo III se convierte en cuestión de principio la lucha entre el cristianismo y el Estado romano, cuando éste ve imaginariamente en la nueva religión un poder que amenazaba su propia existencia. Esta visión, sin embargo, de los contextos o ambiente de las persecuciones, no excluye en modo alguno el reconocimiento sin reserva de la actitud y espíritu de los mártires cristianos, que, con ejemplar heroísmo, confesaron sus creencias religiosas, y defendieron para todos los tiempos la libertad de conciencia en el orden religioso frente a todo poder terreno.

El primer caso, atestiguado con certeza, en que una autoridad romana tuvo que ver de cerca con un cristiano, era hasta ahora el del apóstol Pablo que, el año 58, fundándose en su derecho de ciudadano romano, apeló ante el procurador Porcio Festo al emperador, y fue por ello trasladado a Roma. El proceso, como ya se indicó, hubo de terminar, a lo que parece, con la absolución, lo que significa que en el credo de Pablo no se vio en Roma infracción alguna contra las leyes vigentes o contra el orden estatal. Sin embargo, en tiempo recentísimo se creyó hallar indicios de que el Estado romano tomó cartas en el asunto de los cristianos en fecha que habría que situar en los comienzos del gobierno del emperador Claudio. En una carta hallada en 1920[2], contestaba éste a las quejas de una doble delegación judía (¿y griega?) procedente de Alejandría, que se le presentara, con ocasión de la gratulación, al inaugurar su gobierno. En ella prohíbe el emperador especialmente a los judíos de la capital egipcia, que lleven allá compatriotas de Siria o Egipto; su desobediencia en este punto le obligaría «a proceder contra ellos con todos los medios, pues propagarían como una peste por todo el mundo»[3]. Por esta peste se ha querido entender la religión cristiana, que se habría propagado ahora, gracias a la labor de sus misioneros, por Egipto y el resto del imperio romano. Sin embargo, el texto de la carta de Claudio no impone tal interpretación; su sentido puede interpretarse sin esfuerzo como alusión a las permanentes pendencias de los judíos alejandrinos entre sí y con la población griega, que habían terminado ya repetidas veces en incidentes sangrientos. El hecho de que los judíos quisieran traer a la capital egipcia precisamente a compatriotas suyos que se habían pasado al cristianismo, reforzando así la posición de éste, no parece de forma alguna verosímil.

Con mucha más razón cabe relacionar con la actividad misional cristiana en Roma otra medida del mismo emperador, de que dan noticia Suetonio y Dión Casio. Según ésta, Claudio mandó expulsar

2. Es el papiro londinense 1921, publicado por H. IDRIS BELL, *Jews and Christians in Egypt* (Londres 1924); cf. ST. LÖSCH, *Epistula Claudiana* (Rotemburgo 1930); H. JANNE, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme:* APhilHistOS 4 (1936) 273-295; de nuevo, H. IDRIS BELL, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt* (Liverpool 1954) 78ss.
3. Pap. Lond. 1912, 98-100



de Roma a los judíos porque estaban en perpetuos tumultos, que provocaba un tal Cresto[4]. En este punto se impone francamente la identificación de este Cresto con Cristo; nos hallaríamos con ello ante las primeras repercusiones que el mensaje cristiano produjo en la comunidad judía de Roma. El decreto de expulsión del emperador afectó a una pareja cristiana, Áquila y Priscila, que se establecieron en seguida en Corinto, donde acogieron al apóstol Pablo cuando por los años 49-50 predicaba allí (Act 18, 2-4). Esto permite suponer que la pareja judía se había ya pasado a la fe cristiana; pero, precisamente por pertenecer a la raza judía, le alcanzó la orden imperial. Ello quiere decir que el procedimiento del emperador no ha de interpretarse aún como reacción contra el cristianismo, sino como intento de sofocar un foco de inquietud de la población romana.

En conclusión, el más antiguo ejemplo de una persecución de los adeptos de la fe cristiana por parte de autoridades romanas, siguen siendo los acontecimientos que se desencadenaron sobre la Iglesia de la capital del imperio a consecuencia del incendio de Roma bajo Nerón el año 64. El relato que TÁCITO reproduce en sus *Annales* es el que más cumplidamente nos informa acerca del trasfondo de aquellos acontecimientos[5]. Con sorprendente tenacidad se mantenía en la población romana el rumor de que había sido Nerón mismo el culpable del gigantesco incendio que, el 16 de julio del 63, destruyó totalmente varios distritos o barrios de la ciudad y otros en parte. A fin de arrancar de raíz esta sospecha, cuenta Tácito que el emperador la desvió hacia los cristianos, «que eran aborrecidos por sus torpes acciones [*flagitia*]». Nerón empezó interrogando a detenidos, sobornados, a quienes hizo que denunciasen a los cristianos como autores del incendio; seguidamente fue detenida una enorme muchedumbre *(ingens multitudo)*, a la que se ejecutó según los métodos acostumbrados con los incendiarios. Parte de los cristianos fueron cosidos en pieles de animales y arrojados así a los perros; a otros se los revistió de materias fácilmente inflamables y se los hizo arder por la noche, como antorchas vivas, en los jardines de Nerón, que éste había cedido para el espectáculo.

4 SUETONIO, *Claud* 25, 4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.*
5. Para la interpretación del relato de TÁCITO — *Annal.* 15, 14 —, cf. part. H. FUCHS: VigChr 4 (1950) 65-93, y K. BÜCHNER, *Humanitas Romana* (Heidelberg 1957) 229-239.

Para Tácito no cabe duda alguna de que los cristianos fueron injustamente culpados de haber provocado el incendio, aunque, según él, merecían por otros delitos o desórdenes los más duros castigos; de ahí que tampoco comparta la conmiseración de que se los hizo objeto por haber sido sacrificados al capricho de uno solo. El relato de Tácito reproduce ciertamente lo esencial correctamente y de él podemos concluir que, en la década séptima del siglo I, la iglesia romana contaba con un número considerable de miembros, pues una *ingens multitudo* representa ciertamente más que un puñado de adeptos. Del relato resulta además que el motivo de perseguir Nerón a los cristianos no fue que descubriera en la nueva religión algo que amenazara al Estado romano. Nerón se aprovecha sin escrúpulos, para sus planes, de la hostilidad pagana contra los cristianos, pero no intenta con ello herir la fe cristiana como tal. Sin embargo, la apologética cristiana posterior vio generalmente en él al primer emperador romano que persiguió por motivos religiosos al cristianismo como tal, y, según Lactancio, las medidas de Nerón habrían tenido por fin la total extirpación del cristianismo.

A los acontecimientos ocurridos bajo Nerón se refieren sin duda también los datos sobre una persecución contra los cristianos que Clemente Romano, antes de fines de siglo, comunica a la iglesia de Corinto. Es el primer escritor cristiano que la menciona. Sin nombrar directamente a Nerón, Clemente indica que no sólo sufrieron muerte violenta Pedro y Pablo, sino también «una gran muchedumbre de escogidos», entre ellos también mujeres a las que se sometió a crueles tormentos [6]. La alusión a la gran muchedumbre y al género de suplicio, se refiere, sin apenas lugar a duda, a los mismos sucesos que describe Tácito. Sin embargo, la observación sobre Pedro y Pablo carece de precisión cronológica y deja abierta la cuestión de si su muerte ha de ponerse antes o después del 64.

Lactancio es el único en afirmar que la persecución bajo Nerón no se limitó a la capital, sino que se extendió a todo el imperio. El hecho es improbable, pues todas las otras fuentes callan, y tampoco Lactancio tiene noticias precisas sobre los acontecimientos del imperio de Nerón. Supondría además que las medidas del año 64 no fueron hijas de un capricho pasajero, sino que habrían tenido un fundamento en alguna ley válida para todo el imperio. Ahora bien, es cierto que Tertuliano, al hablar de la persecución neroniana, dice haber sido abolidas todas las disposiciones legales del brutal tirano, con una excepción: La proscripción del nombre cristiano habría sido el único *institutum Neronianum* que, en la *damnatio memoriae*, no se habría borrado [7]. A esta fórmula apelan aún hoy algunos investigadores que admiten el edicto general de persecución promulgado por Nerón [8]. Pero contra esa tesis pueden alegarse las siguientes consideraciones. Semejante edicto hubo de tener repercusiones en todo el imperio y, consiguientemente, también en oriente; sin embargo, todas las fuentes y, precisamente, las relativas a oriente, callan sobre el particular. Además, a comienzos de los años sesenta, no parece tuviera el cristianismo tanta importancia para los gobernantes romanos como para obligarlos a proceder contra ese movimiento religioso con medidas legales. Pero lo que más decididamente contradice la existencia de un edicto neroniano de persecución es el hecho de que, posteriormente, jamás una autoridad romana apela a pareja disposición legal al tomar una posición en el problema cristiano. En conclusión, también en este punto posee mayor credibilidad el relato de Tácito, según el cual la acción de Nerón contra los cristianos no tuvo fundamento legal alguno, sino que nació de un capricho del tirano, que quiso echarse así de encima la sospecha del incendio que pesaba sobre él. Sin embargo, en la opinión pública sobre los cristianos, algo quedó flotando, que estaba ligado con el paso de Nerón; y en este sentido hay que interpretar sin duda la palabra de Tertuliano: La desestima de los cristianos, como gentes capaces de cualquier crimen sombrío, que dominaba hasta entonces sordamente la conciencia de las masas paganas, quedó por decirlo así sancionada con su persecución y ejecución. Desde este momento, el ser cristiano estaba proscrito públicamente; lo que Nerón había comenzado *(id quod a Nerone institutum est)*, la condena moral del cristianismo, subsistió por mucho tiempo. Sobre esta condena de la opinión pública podían en lo futuro apoyarse las autoridades romanas siem-

6. CLEMENTE, *Ep. ad Cor.* 6.

7. TERTULIANO, *Ad nat* 1, 7, 9: *et tamen mansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum*

8 Por ej., J. ZEILLER: Fliche-Martin I 292.

pre que las circunstancias les obligaran a tomar posición en un caso concreto sobre la cuestión de si había que proceder oficialmente contra los cristianos, o se los podía tolerar. Se comprende fácilmente que este modo de ver a los cristianos de parte pagana fuese poco a poco tomando valor de ley o de principio de derecho, por el que en gran parte quedaba determinada su situación en el imperio.

Menos copiosas son las fuentes o relatos originales sobre las persecuciones de los cristianos bajo el emperador Domiciano, aunque no sea lícito dudar de su realidad. Tenemos en primer lugar la afirmación clara e inequívoca de MELITÓN DE SARDES, bastante cercano a los sucesos, que, en su *Apología* al emperador Marco Aurelio, nombra a Domiciano junto con Nerón entre los enemigos del cristianismo[9]. La observación de Clemente Romano al comienzo de su carta a los Corintios (1, 1), de que los súbitos peligros y tribulaciones que vinieron sobre la iglesia de Roma le habían impedido escribir antes, apenas si cabe interpretar de otro modo que como alusión a la actuación de este emperador contra los cristianos[10]. También algunas indicaciones de escritores no cristianos pueden interpretarse en este sentido. El reproche que hace Epicteto a los cristianos de que van neciamente a la muerte[11] supone medidas contra los secuaces del cristianismo, como las supone la observación que hace Plinio, en su carta a Trajano[12], de que al interrogar a supuestos cristianos, éstos habían declarado que hacía ya veinte años que habían renegado de la fe cristiana. Peso particular parece tener además la noticia del historiador Dión Casio[13], según el cual, bajo el emperador Domiciano, fueron acusados y condenados por «ateísmo» (ἀθεότης) el cónsul Flavio Clemente y su mujer Domitila, y con ellos «muchos otros inclinados a las costumbres judías». Como poco después califica Dión el delito de estos hombres como ἀσέβεια es evidente que se trata aquí del *crimen laesae maiestatis*, es decir, del crimen que, en el siglo II, se echa principalmente en cara a los cristianos por su ateísmo. Como Dión tiene aquí, evidentemente, presentes a cristianos — a los que sin embargo no da ese

9. En EUSEBIO, HE 4, 26, 9.
10. J. VOGT, l. c. 1168.
11. EPICTETO, *Diss.* 4, 7, 6
12. PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 9, 96, 6.
13. DIÓN CASIO, 67, 14, 1-2.



nombre en ningún pasaje de su obra —, la acusación de impiedad o ateísmo nos da la clave del motivo que inspira la acción de Domiciano: se trata de las pretensiones absolutas del emperador respecto a su persona, que se pusieron de manifiesto en la exigencia de un culto imperial desmesurado. Dentro de este contexto cabe situar algunas alusiones del Apocalipsis, si se pone su composición, por lo menos en su forma actual, en los últimos años del siglo I, para lo que existen razones considerables[14]. En ese caso, la persecución de la Iglesia que el vidente ve llegar, está fundada en el conflicto entre el culto imperial de cuño domiciánico y el concepto cristiano de Dios. La aspiración de Domiciano a honores divinos había de pesar de modo particular precisamente sobre las comunidades del Asia Menor, pues en esta parte del imperio florecía el culto imperial y apenas era posible eludir el conflicto. El asidero o pretexto para la persecución de los cristianos habría sido claramente, en las provincias orientales, la acusación del crimen de lesa majestad que llevaba consigo la repulsa del culto imperial.

Las fuentes ofrecen escasos datos sobre la extensión de la persecución y el número de sus víctimas. La noticia de Dión Casio de que, justamente con la mentada pareja consular, fueron procesados muchos otros en Roma, merece se le preste fe. No puede, en cambio, demostrarse, aunque tampoco se excluye, que también Acilio Glabrión, cónsul del año 91, condenado igualmente a muerte por Domiciano, fuera también ejecutado por confesar su fe cristiana. Desde luego hay que renunciar a querer apoyar esta opinión en un hallazgo arqueológico que antes se alegaba frecuentemente: El llamado sepulcro de los Acilios de la catacumba de Priscila en Roma no es anterior a la segunda mitad del siglo II[15]. Tampoco puede demostrarse que el núcleo de la actual catacumba de Domitila en la Via Ardeatina sea un cementerio fundado por la noble romana condenada por Domiciano, si bien las inscripciones sugieren relaciones de Domitila con el distrito o recinto de aquel cementerio[16].

Dión Casio manifiesta que el emperador Nerva desestimó las

14. Véase supra, cap. VII.
15. Cf. A.M. SCHNEIDER: Festschr. Akad. Wiss., Gotinga 2 (1951) 182-190.
16. L. HERTLING - E. KIRSCHBAUM, *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer* (Viena ²1955) 44-46. Cf. E. KIRSCHBAUM, - E. JUNYENT - J. VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954) 238.

acusaciones de impiedad y costumbres judaicas; con ello se disponía el cese de la persecución.

### *Procesamiento de cristianos bajo Trajano y Adriano*

Si nos atuviéramos solamente a las fuentes cristianas, no sabríamos nada sobre la situación jurídica de los cristianos durante el reinado del emperador Trajano (98-117) y, señaladamente, sobre el procedimiento de las autoridades del Asia Menor. La consulta oficial de un gobernador provincial de Bitinia al emperador, sobre la norma que había de seguir en el trato de los cristianos en ciertos casos extremos, nos procura datos precisos sobre la situación en aquella provincia: Numerosas personas fueron denunciadas como cristianos ante la administración oficial, llevadas ante el tribunal, interrogadas y, caso de permanecer en la confesión de su fe, ejecutadas. Junto con la respuesta que dio personalmente en forma de rescripto al gobernador, esta correspondencia entre Plinio el Joven y su imperial señor [17], nos ofrece la posibilidad, de la más alta importancia, de conocer la actitud que, a comienzos del siglo II, toman los dirigentes del imperio romano frente al cristianismo.

Plinio, que entra en funciones el año 111 ó 112, informa primeramente con todo pormenor acerca del estado de propagación de la religión cristiana, que él halló en el territorio de su jurisdicción. No sólo en las ciudades; en el campo mismo, esa religión había hecho un gran número de partidarios en todos los estados y entre todas las edades. El motivo que obligó al gobernador a mezclarse en este asunto, fue que muchos de sus miembros no se atenían a un edicto imperial que prohibía de forma general las *heterias* o asociaciones no reconocidas por el Estado, y sus reuniones. Estos cristianos fueron denunciados al emperador, a veces incluso por anónimos. El procedimiento seguido primeramente por Plinio consistió en comprobar por un interrogatorio la pertenencia de los acusados al cristianismo, y mandarles luego, con amenaza de pena de muerte, abandonar esa fe. Sólo si pertinazmente se afirmaban en ella, los mandaba ejecutar, a excepción de los que eran ciudadanos romanos. A éstos se los separaba, según derecho vigente, para

17. Ambos documentos en PLINO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96 y 97



ser conducidos a Roma donde se sustanciaba el proceso. Diversos casos durante el proceso hicieron, sin embargo, surgir en el gobernador o legado imperial dudas sobre si el método seguido era jurídicamente irreprochable. Del interrogatorio resultaba a veces que muchas denuncias nacían únicamente de deseo de venganza; en una larga lista de supuestos cristianos, los denunciantes se escondían tras el anónimo. Al ser interrogados, algunos denunciados protestaban no haber sido jamás cristianos, y lo confirmaban invocando a los dioses o sacrificando ante sus estatuas o la del emperador. Otros alegaban haberse separado desde muy atrás de esta religión, y sacrificaban igualmente ante las estatuas de los dioses o del emperador, y hasta subrayaban su alegato blasfemando del Dios de los cristianos. Aun con empleo de la tortura, el interrogatorio de los que se confesaron cristianos ante el gobernador, no sacó en limpio crimen alguno contra las leyes vigentes. Plinio formula sus escrúpulos en algunas preguntas precisas al emperador: ¿Ha de tenerse en cuenta la edad? ¿Cabe perdonar al que se arrepiente? ¿Ha de castigarse sin más el nombre de cristiano, aunque no aparezca otro crimen alguno? ¿Han de castigarse solamente los crímenes que están en relación con el nombre de cristiano? Al final trata Plinio de sugerir al emperador una respuesta que le permita a él proceder con suavidad: Si se trata con indulgencia a los arrepentidos, podría contarse con el retorno de una gran muchedumbre al paganismo.

Una cosa resalta con toda claridad en la carta de Plinio: El legado de la provincia de Bitinia no sabe una palabra de una ley u ordenación oficial, que pueda valer como norma para proceder contra los adeptos de la fe cristiana. No pregunta para nada cómo haya de interpretarse o completarse ésta o la otra fórmula de una ley contra los cristianos. Su dilema es inequívocamente éste: ¿Basta para la persecución el mero nombre de cristiano, o han de demostrarse otros crímenes?

La respuesta del emperador Trajano confirma también de modo inequívoco que hasta entonces no había determinación alguna general que regulara jurídicamente el proceder contra los cristianos. La situación, en opinión del emperador, es más bien tal, que ni aun ahora puede o quiere él sentar una norma general. A Plinio le hace algunas indicaciones que resuelvan sus dificultades: No han

de buscarse los cristianos, y las denuncias anónimas han de rechazarse. El que sea oficialmente acusado como cristiano, ha de ser judicialmente oído; si niega ser cristiano y confirma su negación invocando a los dioses romanos, no ha de ser castigado, aun cuando hasta entonces hubiera sido cristiano. Sólo el que al ser interrogado confiese ser cristiano y persevere en esa confesión, ha de ser castigado. Es decir, que no se requiere demostrar la infracción de otras leyes; el mero ser cristiano basta para la persecución por parte del Estado.

El rescripto de Trajano no trata para nada de fundamentar o justificar tal línea de conducta, que, evidentemente, es para el emperador la cosa más natural y expresión corriente de la opinión pública acerca de los cristianos. La estimación de estos hombres que corrió desde Nerón, se ha ido afianzando cada vez más y se ha hecho tan general, que aun las autoridades romanas pueden aceptar como máxima que ser cristiano es ilícito. Que tal máxima contradice a los principios reconocidos del derecho penal romano, lo demuestran las inconsecuencias que contiene el rescripto imperial. El ser cristiano es de suyo punible y, sin embargo, la policía no debía buscar a los cristianos. El que se ha hecho reo de este crimen, puede no obstante escapar al castigo con sólo que reniegue de esa confesión. Continuaba siendo un punto delicado el que, aun después del rescripto, se dejaba margen considerable al arbitrio de los gobernadores de provincias, de suerte que, según el grado de independencia de aquéllos respecto a la presión de la población pagana, podía en provincias particulares arder la persecución y tomar fomas agudas, o reinar completa paz. Quizá los cristianos vieron un factor positivo en la orden del emperador de desestimar las denuncias anónimas. Ello los ponía a salvo de infinitas molestias y, con alguna prudencia de su parte, podían esperar una existencia relativamente segura.

Las fuentes nos dan escasas noticias acerca del efecto del rescripto de Trajano. No se conocen los nombres de los cristianos que perdieron su vida en la provincia de Bitinia, ni se sabe tampoco la suerte de los que fueron separados para ser juzgados en Roma. Policarpo, en su carta a los filipenses, alude a persecuciones [18] que

18. POLICARPO, *Phil.* 9 y 12.



no pueden referirse con certidumbre al imperio de Trajano. Sólo dos martirios pueden atribuirse con seguridad a este período, únicos en que la tradición nos ha transmitido el nombre de las víctimas. Simeón, obispo de Jerusalén y sucesor de Santiago, sufrió muerte de cruz a la edad de ciento veinte años [19]. Ignacio de Antioquía, sin duda como ciudadano romano, fue conducido a Roma y allí ejecutado, todavía bajo Trajano, como cuenta Eusebio [20], que se remite a Ireneo, sin poder indicar la fecha precisa de la muerte. Las noticias sobre otros mártires bajo el emperador Trajano en actas tardías son de tan dudosa calidad, que no puede sacarse de ellas conclusión alguna segura.

A Trajano sucede Adriano (117-136), y también en su reinado se dirige un gobernador en demanda de directrices a su imperial señor en el asunto de los cristianos. Se ha perdido el escrito al emperador del procónsul de la provincia del Asia proconsularis, Getulio Serenio Graniano; pero se ha conservado la respuesta de Adriano al sucesor de Serenio, Minucio Fundano, por haberla insertado san JUSTINO como apéndice de su *Apología* [21]. Con mayor viveza aún que Trajano rechaza este emperador las denuncias anónimas contra los cristianos y las peticiones tumultuarias de castigo. Sólo si el denunciante responde con su nombre de la denuncia, ha de ser llevado el cristiano ante el tribunal; y sólo si se prueba que los denunciados «han faltado contra las leyes» ha de dar sentencia el gobernador «según la gravedad del delito». En este rescripto de Adriano se ha querido ver una confirmación pura y simple de las normas sentadas por Trajano [22]. En este caso, la prueba que ha de aducir el acusador se reduciría a probar que las personas por él citadas eran cristianos. Pero el procónsul ha de imponer la pena «según la gravedad del delito». Es difícil comprender que, para un juez romano, pudiera haber diferencias de grado en el ser cristiano. De ahí que la interpretación que Justino da al rescripto sea la más probable. Según él, la posición de Adriano representaba un alivio para los cristianos, que se liberaban así en gran parte de las normas sentadas por Trajano. Los cristianos sólo podían ahora ser castigados, si se les demostraba haber faltado a

19. En EUSEBIO, HE 3, 32, 3.6, según Hegesipo.
20. EUSEBIO, HE 3, 36, 3; IRENEO, *Adv. haer.* 5, 28, 4
21 JUSTINO, *Apol* 68, 5-10; EUSEBIO, HE 4, 9.
22. W SCHMID, 1. c. 5-13; J MOREAU, l c 48

las leyes vigentes del Estado. A decir verdad, Adriano no excluye la posibilidad de una acusación por el mero hecho de ser cristiano, pero parece exigir para el castigo la prueba de que el acusado ha infringido una ley romana. Desde luego, el rescripto sólo intentaba dar normas a un procónsul para su proceder en su provincia. En otras partes, un empleado romano podía atenerse en absoluto a la máxima de que el *nomen christianum* era de suyo punible. Tiene todos los visos de probabilidad que el rescripto de Adriano mejoró sensiblemente la situación de los cristianos. No hay fuente que hable de un solo martirio, real o supuesto, en la provincia del Asia proconsularis, ni pueden atribuirse con certidumbre al reinado de Adriano ejecuciones de cristianos en otras partes del imperio.

El principio de que el mero hecho de ser cristiano era delictivo siguió siendo la norma general en el curso del siglo II, como lo prueban algunos martirios que tuvieron lugar bajo Antonino Pío (136-161), sucesor de Adriano. JUSTINO añade al apéndice de su *Apología* un relato que cuenta la ejecución de tres cristianos en Roma con pormenores que delatan evidentemente un conocimiento directo de los hechos[23]. Los tres fueron condenados a muerte por el prefecto de la ciudad por su constancia en confesar la fe. El *Pastor* de Hermas, al hablar de cristianos que permanecieron firmes o que cayeron en la persecución, supone igualmente procesos contra éstos bajo el emperador Pío[24]. La parte que tiene la población pagana en un proceso contra cristianos se ve particularmente en el relato de la iglesia de Esmirna sobre la muerte de su obispo Policarpo[25]. En forma de carta a la comunidad de Filomelio, los cristianos de Esmirna cuentan aquí cómo los paganos de la ciudad pidieron tumultuariamente a la policía oficial que se buscara al obispo huido y se lo llevara ante el tribunal. Como Policarpo rehusó negar a Cristo, fue condenado a morir en la hoguera y se lo quemó vivo en el teatro de la ciudad. Es cierto que la fijación cronológica de este martirio ofrece algunas dificultades; sin embargo, trasladarlo a la época de Marco Aurelio, como lo hizo ya Eusebio, impone tal cúmulo de hipótesis de flaco fundamento, que la

23. JUSTINO, *Apol. append* 2.
24. HERMAS, *Past.*, *Vis.* II, 2-3; III, 6-7; IV, 2-5
25. *Martyr. Polyc* 3, 2.





opinión tradicional de que Policarpo murió bajo Antonino Pío parece merecer la preferencia[26].

Esta síntesis sobre la persecución de los cristianos en el imperio romano, desde Nerón hasta la mitad del siglo II, lleva a las siguientes conclusiones: No hay una ley que regule jurídicamente la actitud del Estado romano frente a los cristianos. La actitud hostil de la población pagana crea un ambiente y modo de ver, según el cual ser cristiano es incompatible con el estilo de vida en el imperio romano. De ahí nace una especie de aforismo de derecho que permite a las autoridades romanas castigar la adhesión o pertenencia al cristianismo. Las persecuciones que de ahí se siguen tienen sólo carácter local, surgen esporádicamente y se dirigen contra los cristianos como personas particulares. Por lo general se producen por tumultos de la población pagana, y sólo entonces se ve obligada a intervenir la autoridad estatal. El número de las víctimas sigue siendo relativamente escaso.

## IX. EL MUNDO RELIGIOSO DE LA ÉPOCA POSTAPOSTÓLICA, A TRAVÉS DE SU LITERATURA

FUENTES: Los escritos de los padres apostólicos; sobre el nombre, cf. J A FISCHER, en su edición (Munich 1956) IX-XII, y F. JOUASSARD: MSR 14 (1957) 129-134. Ediciones completas: K. BIHLMEYER, *Die apostolischen Väter* (Tubinga 1924, reimpr. 1957); J.A. FISCHER (Munich - Darmstadt 1956) (sólo *I Clem.*, Ignacio y Policarpo). Más ediciones: K. LAKE (Londres-Nueva York 1930); S. COLOMBO (Turín 1930); S. HUBER (Buenos Aires 1949); D. RUIZ BUENO (Madrid 1950). Versiones: F. ZELLER: BKV[2] 35 (Munich 1918); W. BAUER - M. DIBELIUS - R. KNOPF - H. WINDISCH (con comentario): *ErgBd zum Handbuch zum N. T.* (Tubinga 1923); J.A. KLEIST (inglesa con comentario): ACW 1 y 6 (Maryland-Londres 1946/48). Sobre la lengua de los padres apostólicos: E.J. GOODSPEED, *Index patristicus* (Leipzig 1907, nueva ed. por H KRAFT en prep.); G.J.M. BARTELINK, *Lexicologisch-semantische studië over de taal van de Apostolische Vaders* (Nimega 1952).

BIBLIOGRAFÍA: Resúmenes en los manuales de patrología de Quasten P I 31-154; Altaner[6] 40-90. Introducciones generales: A. CASAMASSA, *I padri apostolici* (Roma 1938); J. LAWSON, *A Theological and Historical Introduc-*

26. Cf. H. GRÉGOIRE, *La date du martyre de Polycarpe:* AnBoll 69 (1951) 1-38; cf E GRIFFE: BLE 52 (1951) 170-177; 54 (1953) 178-181; H.-I. MARROU: AnBoll 71 (1953) 5-20

*tion to the Apostolic Fathers* (Nueva York 1961); K. ALAND, *The Problem of Anonymity and Pseudoanonymity in Christian Literature of the First Two Centuries:* JThS NS 12 (1961) 39-49.

*Cuestiones especiales:* H. SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva* (Barcelona 1957); A. HEITMANN, *Imitatio Dei, Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte* (Roma 1940); J. KLEVINGHAUS, *Die theologische Stellung der Apostol. Väter zur alttestamentl. Offfenbarung* (Gütersloh 1948); T.F. TORRANCE, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edimburgo 1948); A BENOÎT, *Le baptême au deuxième siècle* (París 1953); M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (París 1957); E. A. IUDGE, *The Social Pattern of the Christian Groups in the 1st Century* (Londres 1960); P.G. VERWEIJS, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (Utrecht 1961); A.M. JAVIERRE, *Le thème de la succession des apôtres dans la littérature chrétienne primitive,* en Y.M. CONGAR, *L'épiscopat et l'Église Universelle* (París 1962) 171-221.

*Ediciones especiales y bibliografía sobre escritos particulares: a)* Clemente Romano: KTH. SCHÄFER, FlorPatr 44 (1941); A. STUIBER, *Clemens:* RAC III (1957) 188-197; J LEBRETON, *La Trinité chez s. Clément de Rome:* Gr 6 (1925) 369-404; A. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte* (Leipzig 1929); F. GERKE, *Die Stellung des 1. Klemensbriefes innerhalb der altchristl. Gemeindeverfassung* (Leipzig 1931); E. BARNIKOL: ThJ 4 (1936) 61-80 (cristología, bautismo y cena); P. MEINHOLD, *Geschehen und Deutung im 1. Klemensbrief:* ZKG 58 (1939) 82-126; L. SANDERS, *L'hellénisme de s. Clément de Rome et le Paulinisme* (Lovaina 1943); W.C. VAN UNNIK, *1 Clem 34:* VigChr 5 (1951) 204-248; CHR. EGGENBERGER, *Die Quelle der politischen Ethik des 1. Clemensbriefes* (Zurich 1951); A.W. ZIEGLER, *Neue Studien zum 1. Klemensbrief* (Munich 1958); A.M. JAVIERRE, *La sucesión apostólica y la 1 Clementis,* RET 13 (1953) 483-519; *La primera «diadoche» de la patrística y los «ellogimoi» de Clemente Romano* (Turín 1958); cf. Quasten I 59-61, 65-67.

*b)* Ignacio de Antioquía: P.G. CRONE (Munster ²1958); TH. CAMELOT: SourcesChr 10 (³1958). M. RACKL, *Die Christologie des hl. Ignatius von Ant.* (Friburgo 1914); J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité d'après s. Ignace d'Ant.:* RSR 25 (1925) 97-126, 393-419; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (Giessen 1929); C.P.S. CLARKE, *St. Ignatius and St. Polycarp* (Londres 1930); C.CH. RICHARDSON, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (Nueva York 1935); J. MOFFAT, *An Approach to Ignatius:* HThR 29 (1936) 1-38; TH. PREISS, *La mystique de l'imitation du Christ et l'unité chez Ign. d'Ant.:* RHPhR 18 (1938) 197-241; H.B. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ign. von Ant.* (Gütersloh 1940); R. BULTMANN, *Ignatius und Paulus:* Festschr. J. de Zwaan (Haarlem 1953) 37-51; W. BIEDER, *Zur Deutung d. kirchl. Schweigens bei Ign.:* ThZ 12 (1956) 28-43; V. CORWIN, *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven 1960); J. COLSON, *Agape chez s. Ignace d'Ant.* (París 1961); cf. Quasten I 71s.



*c)* Policarpo de Esmirna: Carta a los *Phil.* en TH. CAMELOT: SourcesChr 10 (³1958); P N. HARRISON, *Polycarp's two Epistles to the Philippians* (Cambridge 1936); H. KATZENMAYER, *Polykarp:* IKZ 59 (1951) 146-156; H. v. CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Sm. und die Pastoralbriefe* (Heidelberg 1951); P. MEINHOLD, *Pol. von Sm.:* Pauly-Wissowa 21 (1952) 1662-1693; cf. Quasten I 82ss.

*d)* Didakhé: H. LIETZMANN, KIT 6 (Berlín 1936); TH. KLAUSER, FlorPatr 1 (1940); P. AUDET (París 1957), con comentario, cf. H. DE RIEDMATTEN: «Angelicum» 36 (1959) 410-429; J. SCHMID, *Didache:* RAC III 1009-1013; F.E. VOKES, *The Riddle of the Didache* (Londres 1938); E. PETERSON, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung:* RivAC 27 (1952) 37-68; E. STOMMEL, *Did. 16, 6:* RQ 48 (1953) 21-42; A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didache:* ZKG 68 (1957) 1-47; P. NAUTIN, *La composition de la Did. et son titre:* RHR 155 (1959) 191-214; A. AGNOLETTO, *Motivi etico-escatologici nella Didache: «Convivium dominicum»* (Catania 1959) 259-276. Sobre la liturgia de la *Didakhé:* H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 230-238; A GREIFF, *Das älteste Pascharitual der Kirche* (Paderborn 1929); R.H. CONNOLLY: DR 55 (1937) 477-489; A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls* (Friburgo 1937); G. DIX: «Theology» 37 (Londres 1938) 261-283; E. PETERSON: ELit 58 (1944) 3-13; cf. Quasten I 37ss.

*e)* Ps. - Barnabas: TH. KLAUSER, FlorPatr 1 (1940); J. SCHMID: RAC I (1950) 1207-1217; A. WILLIAMS, *The Date of the Epistle of Barnabas:* JThS 34 (1933) 337-346; P. MEINHOLD, *Geschichte und Exegese im B.-Brief:* ZKG 59 (1940) 255-303; K. THIEME, *Kirche und Synagoge* (Olten 1945); cf. ZKTh 74 (152) 63-70; A. HERMANS, *Le Ps. Barnabas est-il millénariste?:* EThL 35 (1959) 849-876; L.W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas - A Paschal Homily?:* VigChr 15 (1961) 8-22; P. PRIGENT, *L'épître de Barnabé et ses sources* (París 1961); cf. Quasten I 90ss.

*f)* Epistula apostolorum: C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern* (Leipzig 1919); H. DUENSING, KIT 152 (Bonn 1925), y en HENNECKE - SCHENEEMELCHER, *Neutestam. Apokryphen* I (Tubinga 1959) 126-155. Circunstancias de composición: J. DELAZER: «Antonianum» 4 (1929) 257-292 387-430; J. DE ZWAAN: Festschr. R. Harris (Londres 1933) 344-355; L. GRY, *La date de la parousie d'après l'epist. apostolorum:* RB 49 (1949) 86-97; cf. Quasten I 149s.

*g)* Pastor de Hermas: M. WHITTAKER, GCS 48 (Berlín 1956); R. JOLY, SourcesChr 53 (1958); fragm. coptos ed. por TH. LEFORT: «Muséon» 51 (1938) 239-276; 52 (1939) 223-228. W.J. WILSON, *The Career of the Prophet Hermas:* HThR 20 (1927) 21-60; A.V. STRÖM, *Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas* (Leipzig 1936); E. PETERSON, *Beiträge zur Interpretation der Visionen des Hermas:* OrChrP 13 (1947) 624-635; id., VigChr 8 (1954) 52-71; R. JOLY, *Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas:* «La nouvelle Clio» 5 (1953) 356-376. Sobre la penitencia: B. POSCH-

MANN, *Poenitentia secunda* (Bonn 1939) 134-205; R. JOLY: RHR 147 (1955) 32-49; K. RAHNER: ZKTh 77 (1955) 385-431; cf. Quasten I 97ss.

Quien pasa de las cartas de los apóstoles del Nuevo Testamento a los escritos de la era postapostólica, se da inmediatamente cuenta de la distancia que, en fondo y forma, separa a éstos de aquéllos. Son solamente los epígonos de la gran era apostólica, que toman casi vacilantes la pluma para manifestar su sentir en las cuestiones de la concepción y orden cristiano de la vida. Entre estos escritores los hay que son personalidades claramente definidas y a ellos se les ha dado el honroso título general de «padres apostólicos», con lo que se quiere dar a entender que se hallan aún conscientemente próximos al tiempo y al mundo de los apóstoles. Pero ellos mismos se sienten solamente sucesores de aquellos grandes, cuya talla no alcanzan por ningún concepto. Aun Ignacio de Antioquía, el de más poderosa vida religiosa entre los padres apostólicos, siente que no puede en manera alguna compararse con Pedro y Pablo [27], y Clemente de Roma ve «en los excelentes apóstoles» el modelo inalcanzable para su generación [28]. El prestigio de los apóstoles sigue intacto, como lo prueban los escritos apócrifos que van a aparecer pronto, con títulos como «Cartas de los apóstoles», «Predicación de Pedro», «Carta de Bernabé», «Hechos de Pablo o de Juan», etc., nombres gloriosos con que querían asegurarse un alto interés de sus lectores [29].

La literatura postapostólica se nutre ampliamente de la herencia de los apóstoles; lo que los padres apostólicos tienen que anunciar es un eco y como precipitado de la tradición apostólica. Mas, precisamente por eso, el cuadro que nos dibujan de la vida y del pensar religioso de sus días merece toda nuestra atención.

La serie de los padres apostólicos se abre con Clemente Romano, a quien hay que tener por autor de una larga carta que la Iglesia de Roma dirige a la de Corinto hacia fines del siglo I. Evidentemente, Clemente redactó la carta como cabeza de la comunidad romana, como lo atestigua la más antigua tradición [30], si bien no

27. IGNACIO ANT., *Rom. 4, 3.*
28. *1 Clem 5, 2.*
29. De ellos pertenecen algunos ya a la primera mitad del siglo II, cf. Altaner' 59-68.
30. Así ya HERMAS, *Past*, *Vis.* 2, 4, 3; IRENEO, *Adv. haer.* 3, 3, 3, y sobre todo la tradición misma de Corinto, de que se hace eco el obispo de allí, Dionisio, en carta al papa Soter: EUSEBIO, HE 4, 23, 11.



puede determinarse con certeza su puesto en la lista de los obispos de Roma. La iglesia de Roma se ve obligada a escribir esta carta a raíz de noticias venidas de Corinto, según las cuales sufría esta iglesia una lamentable escisión, que había llevado a deponer a unos probos presbíteros por obra y manejos de ciertos miembros jóvenes de aquella comunidad. La iglesia de Roma se siente ligada con los hermanos en la fe de Corinto con una profunda solidaridad, que la obliga a exhortarlos apremiantemente a que restablezcan la unidad de la Iglesia. Lengua y estilo, no menos que los temas y su desenvolvimiento, delatan la formación literaria de Clemente y su peculiaridad religiosa y teológica. No le es extraña la filosofía helenística, sobre todo de tinte estoico [31], ni se muestra tampoco cerrado a la cultura helenística en su totalidad. Sin embargo, el autor está mucho más próximo al mundo del Antiguo Testamento y a la mentalidad judaica, hasta el punto que ha querido verse en Clemente un convertido del judaísmo de la diáspora [32]. Para conocer la piedad personal del autor son particularmente instructivas aquellas partes de su carta (cap. 59-61.64) en que se dirige como un homileta cristiano a la comunidad de Corinto y la invita (en oración dirigida por él) a bendecir a Dios, con módulos con los que hubo de terminar frecuentemente sus homilías en la liturgia romana. También sobre la estructura de los oficios o ministerios de la Iglesia nos da la carta oportunas noticias.

La figura de más claro perfil entre los padres apostólicos es Ignacio de Antioquía, obispo de una gran iglesia cristiana de oriente, que, en una ola de persecución, fue condenado a ser devorado por las fieras en Roma, y allí sufrió el martirio bajo Trajano, en los últimos años de su imperio (98-117). De camino a la capital del imperio, escribió siete cartas. Tres de ellas a las iglesias de Éfeso, Magnesia y Trales, desde la ciudad portuaria de Esmirna, donde miembros de aquellas comunidades habían acudido a saludar al prestigioso obispo de Antioquía. Desde Esmirna escribió también una carta a los cristianos de Roma; las cartas, en cambio, a los filadelfios, a los esmirniotas y al obispo de éstos, Policarpo, fueron redactadas en Troas. Su autenticidad, después de los des-

31 L. SANDERS, *L'hellénisme de s. Clément de Rome et le paulinisme* (Lovaina 1943); W C. VAN UNNIK, *Is 1 Clem 20 purely Stoic?:* VigChr 4 (1950) 181-189
32. J DANIÉLOU, *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958) 53-55.

varíos de una hipercrítica no libre de prejuicios, se da hoy día por segura. El intento de explotar este *corpus ignatianum* para el conocimiento de la piedad y de la teología postapostólica, no puede pasar por alto que las siete cartas son escritos típicos de circunstancias, que compuso un prisionero ante los ojos de sus guardianes, que no siempre se excedían en consideraciones. No ofrecen, por ende, temas teológicos de equilibrado desarrollo, como si hubieran nacido de tranquila meditación, sino que son la efusión espontánea del jefe de una comunidad cristiana, de altísimo espíritu, penetrado del amor a Cristo y de ansia del martirio. Por eso es tanto más precioso este testimonio inmediato, nacido de vida desbordante, sobre la fe, la piedad y ordenación de la vida en una iglesia cristiana de comienzo del siglo II.

Policarpo de Esmirna, destinatario de una de las siete cartas de Ignacio, era ya obispo de aquella iglesia del Asia Menor cuando Ignacio pasó por allí. En él encontramos un representante y mediador de la tradición apostólica de primer orden, pues según la terminante afirmación de su discípulo Ireneo estuvo aún en relación inmediata con varios apóstoles, cuyos relatos de testigos oculares sobre la vida y doctrina del Señor él conocía [33]. Como Policarpo tuvo todavía un encuentro personal en Roma con el papa Aniceto (ca. 154/55-166/67) [34], la tradición doctrinal de los apóstoles se prolonga con ello por un testigo de excepción hasta la segunda mitad del siglo II. De sus cartas pastorales [35], que hubieron de ser bastante numerosas, sólo se ha conservado un breve billete y una carta algo más larga a la iglesia de Filipos, que fue escrita poco después de la muerte de Ignacio. Esta carta nos permite dar un vistazo estimable a las cuestiones que se le imponían a un pastor de almas de la época, al dirigirse a cristianos de una comunidad conocida.

Algunos escritos que hay que atribuir a la segunda generación postapostólica son anónimos o apócrifos, pero su testimonio es de alto valor para el conocimiento de la vida religiosa de este período. A su cabeza figura la *Didakhé* o *Doctrina de los apóstoles*, que debió sin duda componerse en Siria a fines del siglo I o comienzos del II,

33. EUSEBIO, HE 5, 20, 6.
34. Ireneo en EUSEBIO, HE 5, 24, 16.
35. Ibid 5, 20, 8.



y sería refundición de un escrito fundamental judío sobre «los dos caminos». Lo que en la *Didakhé* se dice sobre la situación interna de la Iglesia obliga a situar su composición en fecha relativamente temprana, si bien pudo sufrir alguna que otra adición posterior [36]. La finalidad del redactor era evidentemente la de dar una guía precisa a las nacientes iglesias de Siria para la ordenación de su vida interior comunitaria.

La llamada carta de Bernabé, que la tradición alejandrina atribuyó muy pronto al compañero de Pablo, mientras el texto mismo no nombra autor alguno, es obra de un cristiano, sin pretensiones de sabio, que, después de la destrucción de Jerusalén, probablemente poco antes de 130, polemiza con el judaísmo. A pesar de su valoración negativa del judaísmo, que le lleva a una equivocada comprensión del Antiguo Testamento, emplea formas de pensamiento judías y es un testigo del carácter judeocristiano de la teología postapostólica [37].

A la fase ya final del período postapostólico nos lleva el escrito, de peculiar oscuridad, cuyo autor se llama a sí mismo Hermas y, según el fragmento muratoriano, fue hermano del papa Pío (ca. 140-154). HERMAS dio a su obra el título de *Pastor*, por la figura central que aparece en la segunda parte del libro como maestro de los cristianos, exhortándolos a penitencia con mandamientos y parábolas. La primera parte tiene un colorido más apocalíptico y en ella aparece la Iglesia bajo diferentes figuras. Un miembro sencillo de la comunidad, procedente de medio judeocristiano, nos cuenta los azares nada suaves de su propia vida, y en su descripción entreteje cuadros sinceros, de rasgos a veces ingenuos, de la vida de la Iglesia. La vida de muchos cristianos contrista al autor que, sin intenciones teológicas ni especulativas, exige con profunda seriedad una reforma de la comunidad cristiana. El *Pastor* es una fuente de relevante significado para conocer lo que la iglesia romana del momento pensaba acerca de la importancia de la penitencia en el conjunto de la vida cristiana. Por las mismas fechas hay que colocar finalmente la llamada segunda carta de Clemente, que es sin duda el más antiguo ejemplo de una homilía pronun-

36. Así A. ADAM: ZKG 58 (1957) 1-47, cuya tesis parece preferible a la de Audet, que cree necesaria una fecha aún anterior.
37. Cf. J. DANIÉLOU, l. c. 43-46.

ciada hacia mediados del siglo II (¿en Corinto?) dentro de una reunión litúrgica, y la *Epistula apostolorum* que quiere reproducir primeramente, en forma epistolar, conversaciones de Jesús con sus discípulos después de la resurrección y habla luego, a estilo de un apocalipsis, de la parusía del Señor, de la resurrección y juicio final, así como del trabajo evangélico de los apóstoles, y previene contra los falsos maestros.

Junto a estas fuentes escritas, existía aún en la edad postapostólica una corriente de tradiciones orales, que transmitían doctrina real o supuesta de los apóstoles. Son las llamadas tradiciones de los «ancianos» (o presbíteros) [38] que están atestiguadas particularmente por Papías y Clemente Alejandrino. El primero, que fue, según testimonio de Ireneo, «discípulo de Juan y compañero de Policarpo» [39], las recogió fervorosamente, como él mismo cuenta [40], de boca de los ancianos o de los que habían conversado con ellos; por tales entiende sin duda a miembros de la iglesia madre de Jerusalén. También Clemente recalca que él anotó tradiciones orales de los antiguos presbíteros, que se remontaban hasta los apóstoles [41]. Como quizá los presbíteros de Clemente no son idénticos a los ancianos asiáticos de Papías, pudieran ser descendientes de judeocristianos de la iglesia primera, que, después de la destrucción de Jerusalén, vinieron a Alejandría. Por su fondo, estas tradiciones de los ancianos se refieren a la angelología, a la interpretación de los primeros capítulos del Génesis, a ideas quiliásticas, de suerte que también por esta corriente de tradición cabe formarse una idea del carácter de la teología postapostólica.

Si tomamos la literatura cristiana, de la era postapostólica aquí esbozada, como base para una exposición de sus ideas teológicas fundamentales y de su vida religiosa, se impone como rasgo particularmente característico la controversia o polémica con el judaísmo contemporáneo. Esa controversia se descubre dondequiera que se encuentran comunidades cristianas un tanto fuertes con el judaísmo de la diáspora, es decir, en Siria, Asia Menor y Egipto sobre todo, pero también en Roma. A la pretensión del judaísmo de poseer él solo, como pueblo escogido, las promesas de Dios, se con-

38. Ibid., 55, 64.
39. IRENEO, *Adv. haer.* 5, 33, 4.
40. EUSEBIO, HE 3, 39, 3-4.
41. CLEMENTE AL., *Strom.* 1, 1, 11-12; EUSEBIO, HE 6, 13, 8-9.



trapone de lado cristiano la tesis de que, tras la infidelidad y apostasía del pueblo judío, los creyentes en Cristo son el verdadero Israel que ha recibido la herencia del pueblo reprobado por Dios. El autor de la carta de Bernabé es el que con más viveza defiende esa tesis, que desempeña también gran influjo en Ignacio de Antioquía. Dios ofreció ciertamente antaño su alianza a Israel, pero éste se entregó una y otra vez a la idolatría y con ello la anuló. Las promesas al pueblo de la alianza se hicieron realidad cuando Jesús fue reconocido como Mesías por el nuevo pueblo de los cristianos [42]. La apelación del judaísmo a la ley del Antiguo Testamento es ilusoria; pues, al entenderlo literalmente, tergiversó tan decisivamente el sentido de las prescripciones rituales y ceremoniales, que de ahí resultó poco menos que una idolatría pagana, una iniquidad (ἀνομία) [43]. Con ella acabó Dios al hacer que fuera destruido el templo, y traer a la humanidad «la ley nueva de nuestro Señor Jesucristo» [44]. De la mala inteligencia del Antiguo Testamento dimana finalmente la repulsa de Jesús por parte del judaísmo, al no ver que en Él se cumplieron las promesas de la antigua alianza. La cristología de la época postapostólica está fuertemente determinada por esta prueba escrituraria de la mesianidad de Jesús, que tomaba su material de colecciones especiales de testimonios [45]. La actitud vivamente antijudaica de Bernabé le remata su concepción de la significación soteriológica de la figura de Jesús; pero otros escritores postapostólicos la ven con más precisión; así, Clemente Romano, que sabe que Jesús vertió su sangre por nuestra salud, y logró así para todo el mundo la gracia de la penitencia [46]. Y más claramente aún Ignacio de Antioquía, según el cual la carne de Jesús sufrió por nuestros pecados y nos ganó la vida eterna. Cristo nos ha puesto en nueva relación con el Padre [47]. La polémica antijudía se percibe también claramente en la *Didakhé*, que previene contra los ayunos y modo de orar judíos, admitiendo al mismo tiempo elementos judíos en la celebración de la eucaristía [48]. En otros escritos de la época, tal actitud antijudía pasa a segundo

42. PS.-BERNABÉ, *Ep.* 4, 6-8; 14.
43. Ibid. 9, 6; 16, 2.
44. Ibid. 16, 5; 2, 6.
45. M. SIMON, l. c. 186s.
46. *1 Clem* 8, 1s.
47. IGNACIO, *Smyrn.* 7, 1; *Trall.* 9, 2; *Eph.* 11, 1; *Rom.* 2, 2; 7, 2.
48. *Didakhé* 8, 1s; 9-10.

término, por ej., en la carta primera de Clemente y sobre todo en el *Pastor* de HERMAS, en que cede el paso a una posición francamente filojudaica.

La importancia central que el Señor había concedido a la oración en la vida de piedad, sigue intacta en la época postapostólica. Cierto que la oración cristiana está aún emparentada en muchos aspectos con la judía; todavía se dirige, como antiguamente, al Dios de Abraham, Isaac y Jacob; pero todo cristiano sabe que éste es padre de Jesucristo. La oración cristiana toma también en gran parte sus fórmulas del Antiguo Testamento, pues éste ha pasado como preciosa herencia al nuevo y verdadero Israel. Sin embargo, en más de uno de los textos de oración conservados de este tiempo se percibe un tono nuevo, el tono de una confianza victoriosa, de nuevo y fresco impulso, que brota de la conciencia de estar redimidos. Así se dan gozosamente gracias al Padre por la nueva vida que ha dado en Jesús a la humanidad [49]. Policarpo da jubilosamente gracias al Padre de Jesucristo por el don del martirio; por él y por todo lo demás, le alaba, le bendice, le glorifica él ahora y para siempre y ratifica su acción con un «amén» que había entrado ya en la liturgia [50]. Del mismo colorido y frescura es la gran oración de alabanza de la carta de Clemente, que pide también al Padre los dones que un cristiano pedirá siempre a su Dios: la paz y justicia en el mundo, la ayuda para los que sufren, la prudencia para los poderosos; pero recuerda con agradecimiento el gran hecho señero de que los cristianos han sido escogidos por el Padre de entre todos los hombres, para amar al Padre por Jesucristo, por quien Él los ha santificado [51]. En su hierática reserva, estos textos delatan innegablemente su proximidad a las fórmulas de la oración litúrgica, tal como las iban fijando los obispos que dirigían la celebración eucarística. De ahí que se dirijan con insistencia al Padre, siguiendo el ejemplo del Señor en su oración; si bien la oración se dirige al Padre en nombre de su Hijo Jesucristo, sumo sacerdote del nuevo culto [52]. Ello no excluye que, ya tempranamente, la oración privada se dirigiera también a Jesucristo; aun el pagano Plinio (h. el 112) sabe que los cristianos cantan himnos a su Señor [53]. Las oraciones de los mártires a Cristo nos permiten barruntar, en su plenitud y densidad, cuán profundamente familiar hubo de ser ya la invocación a Cristo en aquel primerísimo tiempo [54].

49. Ibid. 9, 2-5.
50. *Martyr. Polyc.* 14, 1-3
51. *1 Clem 59-61.*
52. Ibid. 61, 3.



El mundo sacramental no aparece aún en los padres apostólicos con tan preciosos contornos como en época posterior; su configuración ritual sobre todo está *in fieri*. Sin embargo, su posición fundamental dentro del conjunto de la piedad cristiana resulta clara. Esto hay que decir sobre todo del sacramento de la iniciación, que es el bautismo cristiano. La *Didakhé* [55] encarece que el rito del bautismo se ejecute debidamente: Es de desear la inmersión en agua «viva» o corriente [56]; siquiera, en casos especiales, baste verterla (infusión) tres veces sobre la cabeza del bautizado. Más importante es que, en todo caso, se bautice «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo». La fórmula trinitaria es la fórmula bautismal simplemente. Esa misma fórmula se entiende también cuando, en otro pasaje [57], habla la *Didakhé* del bautismo «en el nombre del Señor». El cristiano se da cuenta de que, por el bautismo, recibe el sello del Dios trino a cuyo dominio se somete de ese modo. La idea paulina del bautismo como un sepultarse y resucitar con Cristo está acaso sugerida por la inmersión como regla general. Se subraya la importancia del bautismo por la ordenación de un ayuno preparatorio, a que están obligados el bautizando y el ministro del bautismo; pero tomarán también parte en él, de ser posible, otros miembros de la comunidad. Es así como el bautismo es asunto que interesa a la Iglesia entera, pues por él se incorpora un nuevo miembro a la comunión de los que están, por la fe, unidos en el Señor. Ignacio de Antioquía, para quien la virtud saludable del agua bautismal se funda en la pasión de Cristo, insiste en que el bautismo, desde el momento de recibirlo, ha de imprimir un nuevo cuño a la vida del cristiano y ha de permanecer para él como una armadura [58]. También el autor de la carta de Bernabé conoce la profunda conexión que existe entre la cruz y el bautismo, pues por

53. PLINO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96; había precedentes en el Nuevo Testamento, cf. 1 Tim 3, 16; Apoc 5, 9-13.
54. K. BAUS, *Das Gebet der Märtyrer:* TThZ 62 (1953) 19-32.
55. *Didakhé* 7, 1-4.
56. Cf. TH. KLAUSER: *Piscículi*, Festschr. F. J Dölger (Munster 1939) 157-160.
57. *Didakhé* 9, 5.
58. IGNACIO, *Polyc.* 6, 2; *Eph* 18, 2.

éste se le aplica al hombre la redención de Jesucristo y se le concede remisión de los pecados [59]. De ello está también persuadido Hermas, a quien preocupó particularmente la cuestión sobre el sentido y efectos del bautismo. Según Hermas, el bautismo es el fundamento de la nueva vida de los cristianos, que «se sumergen como muertos en el agua y salen de ella como vivos» [60]. En el bautismo reciben el sello del Hijo de Dios, sin el cual (sin el sello) no hay salvación posible. Sólo este sello hace discípulo de Cristo, une a todos los que lo reciben en un solo espíritu, en la fe y la caridad, y los hace entrar en el reino de Dios, en la comunión de la Iglesia [61]. Sin embargo, este sello puede quebrarse; los dones que trae el bautismo, pueden perderse; de ahí la obligación moral de todo bautizado «de guardar el sello» [62].

Las manifestaciones acerca de la eucaristía son en los escritos de la época postapostólica más raras y reservadas. Se celebra el día del Señor. Según la *Didakhé* es un sacrificio cuya pureza puede, sin embargo, ponerse en peligro por el pecado; por eso, antes de celebrar la eucaristía, tienen los cristianos que confesar sus pecados. El que vive sin reconciliarse con su prójimo no debe tomar parte en la celebración eucarística [63]. La eucaristía se da a los cristianos como comida y bebida que está muy por encima de todo alimento terreno, pues ella da la vida eterna por Jesús [64]. Ignacio de Antioquía mira la eucaristía en conexión profunda con la unidad de todos los creyentes. Para cada uno en particular es medicina de inmortalidad, remedio contra la muerte, pues sustenta la vida en Cristo, y garantiza así la resurrección para la vida eterna [65]. El que se aparta de ella por no querer confesar que es «la carne de nuestro salvador Jesucristo», está amenazado de muerte [66]. Como la eucaristía une a cada uno en particular con Cristo, así junta a todos los creyentes entre sí, pues todos comen una sola carne y beben de un solo cáliz en el altar [67]. Sin embargo, sólo a condición de que se celebre

59 Ps.-Bernabé, *Ep.* 11, 1.8.
60. Hermas, *Past.*, *Simil.* 9, 16, 4.
61. Ibid., *Past.*, *Simil.* 9, 17, 4; 9, 16, 3; *Vis.* 3, 3, 10; 8, 2, 2-4.
62. *Past.*, *Simil.* 8, 6, 3; así también *2 Clem* 8, 6; cf. F.J. Dölger, *Sphragis* (Paderborn 1911) 70-73.
63 *Didakhé* 14, 1-2.
64. *Didakhé* 10, 3 difícilmente puede entenderse sólo de la verdad cristiana como tal, pues por ella se ha dado ya gracias en 10, 2. No constando con certeza el carácter eucarístico de las oraciones de *Did.* 9 y 10, no las tenemos aquí en cuenta.
65. *Eph.* 20, 2; *Smyrn.* 18, 2.
66. *Smyrn.* 7, 1.
67. *Phil.* 4



con el legítimo obispo o con quien él autorizare, puede producir ese efecto: «El que no está dentro del altar, no puede tampoco comer el pan de Dios» [68]. La comunión eucarística no sólo simboliza la unidad de la Iglesia, sino que también la opera.

Rasgo saliente de la piedad postapostólica es su cristocentrismo. La voluntad de Cristo es la vida moral de los cristianos, sus mandamientos ley de su conducta; más aún: ahora, el Hijo mismo de Dios es la ley [69]. La vida de Cristo es el modelo de la vida de sus fieles; la imitación de Cristo es la actitud fundamental de la piedad cristiana [70], imitación que se consuma de forma suprema en el martirio [71]. Cierto que, para el cristiano, tras la voluntad de Cristo está la voluntad del Padre; pero ésta se manifiesta en el ejemplo de Jesucristo, y el que a éste sigue, va al Padre o está en el Padre.

La vida en Cristo y la imitación de Cristo representan un ideal que obliga ciertamente a todos; pero más de un cristiano se queda muy por detrás de semejante ideal. De ahí la exhortación de los obispos, que una y otra vez llaman a los creyentes a la imitación de Dios y de su Hijo. El fallo de tales cristianos pone a la primitiva Iglesia ante un problema, que halló un eco vivo en el *Pastor* de Hermas. Indudablemente, la mayoría de los miembros de la comunidad romana permanecieron fieles a las obligaciones de su bautismo, algunos se distinguieron como confesores y mártires en la persecución [72]; pero otros no estuvieron a la altura de esa prueba; estuvieron dudando llenos de miedo si negarían o confesarían su fe, y sólo tras larga oscilación a uno y otro lado se decidieron a sufrir por el nombre cristiano. Ante una nueva persecución que se ve venir, es de temer que una actitud semejante de vacilación y miedo domine a los cristianos [73]. A pesar de esa falta de confianza y valor en la hora del peligro, Hermas ve otras deficiencias en la iglesia de Roma. La tibieza y adormecimiento se han hecho en ella muy fuertes, pues el afán de riquezas ha apartado a muchos de la vida religiosa, y han ajustado otra vez su conducta al padrón pa-

68. *Eph.* 5, 2.
69. *1 Clem* 3, 4; *Polyc.*, *Phil.* 4, 1; Ignacio, *Magn.* 13, 1; *2 Clem* 3, 4s; Hermas, *Past*, *Simil.* 8, 3, 2.
70. *1 Clem* 16, 17; 33, 7.8; *Polyc.*, *Phil.* 10, 1; Ignacio, *Eph.* 10, 3; *Trall.* 2, 1.
71. Ignacio, *Rom.* 4, 2; 5, 3; 6, 3.
72. Hermas, *Past.*, *Simil.* 8, 1, 16.
73. Ibid., *Simil.* 9, 28, 2-5.

gano. Para ellos la persecución significa el mayor de los peligros, pues prefieren los bienes terrenos a la fidelidad a su Señor [74]. Otro mal que hace estragos en la comunidad romana es la ambición de honores y la aspiración a los primeros puestos, que tiene por consecuencia la perturbación de la paz y la unidad, dentro de la misma comunidad. Tales rivalidades amenazan particularmente a los «ancianos» y diáconos [75].

¿Hay posibilidad de expiar tan graves desfallecimientos o los pecadores malogran definitivamente su salvación? El Pastor enseña a Hermas que el ideal sería que el bautismo fuera la forma única de perdonar los pecados; hay incluso maestros romanos que sienten eso como ley. Sin embargo, Dios concede a todos los caídos la posibilidad de hacer otra vez penitencia, pues sabe las tentaciones a que está expuesto el hombre por su flaqueza y por la maldad del diablo. Ahora bien, el que continuamente cae y continuamente quiere expiar su caída por la penitencia, no se entregue a ilusorias esperanzas; su salvación está en tela de juicio [76]. Evidentemente, había una doctrina, según la cual era posible una penitencia reiterada. Entre esta doctrina y la opinión antes citada de que el bautismo es la única penitencia, quiere mediar Hermas; pero insiste con toda seriedad, como un predicador solícito, que tras esta posibilidad de penitencia que ahora se ofrece, no es lícito poner en peligro por nada del mundo el perdón obtenido; tanto más cuanto que la construcción de la torre (iglesia) va a terminarse pronto. Así pues, Hermas funda escatológicamente la imposibilidad de reiterar la penitencia. La Iglesia va a consumarse pronto; el que no se halle entonces dentro de la torre, el que no pertenezca a la Iglesia como miembro puro, no puede salvarse [77]. Hermas no discute aún la imperdonabilidad de ciertos pecados, pero la cuestión de la penitencia se hizo candente hacia el 140, y el *Pastor* nos permite asomarnos a esa discusión, que agitó entonces a la iglesia de Roma. La discusión retoñará, sobre base más amplia y con eco más fuerte, en el siglo III.

74. Ibid. *Simil.* 8, 8, 1; 9, 1; 9, 20, 1.
75. Ibid. *Simil.* 3, 9, 7; 8, 7, 4; 9, 26, 2.
76. Ibid. *Mandat.* 4, 3.
77. Ibid. *Vis.* 3, 5, 5.



## X. La formación de la constitución eclesiástica. Las iglesias particulares y sus ministros. El episcopado monárquico. La Iglesia universal. La posición de la iglesia romana

FUENTES: Como para el cap. IX, en parte también la BIBLIOGRAFÍA citada ya para este capítulo. Además, H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche bis 175 n. Chr.* (Maguncia 1904); P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le Catholicisme* (París [6]1927); R. SOHM, *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig [2]1912); H. LIETZMANN, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte:* ZWTh 55 (1913) 97-153; H. DIECKMANN, *Die Verfassung der Urkirche* (Berlín 1923); A.J. MACLEAN, *The Position of Clergy and Laity in the Early Church* (Londres 1930); O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neuesten Forschung* (tesis, Uppsala 1932); N. LÄMMLE, *Beiträge zum Problem des Kirchenrechtes* (Rotemburgo 1933); J.V. BARTLET, *Church Life and Church Order during the Fierst Four Centuries* (Oxford 1943); K.E. KIRK, *The Apostolic Ministry* (Londres 1947, reimpr. 1957); G. BARDY, *La théologie de l'église de s. Clément de Rome à s. Irénée* (París 1947); J. EBERS, *Grundriss des katholischen Kirchenrechts* (Viena 1950); H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte,* I: *Die katholische Kirche* (Weimar 1950); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht* (Tubinga 1953); A.M. JAVIERRE, *La sucesión apostólica y la I Clementis. Observaciones metodológicas al margen del libro de Von Campenhausen,* RET 13 (1953) 483-529; S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church* (Londres 1953); J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Brujas 1956). A. GARCÍA-DIEGO, *Katholiké Ekklesia. El significado del epíteto «católica» aplicado a la «Iglesia», desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes* (México 1953).

*Sobre los oficios especiales:* G. SASS, *Apostelamt und Kirche* (Munich 1939); id., *Die Apostel in der Didache:* Festschr. E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 233-239; K.H. RENGSTORF, ἀπόστολος: ThW I 406-446; A. MICHEL, *Ordre, Ordination:* DThC XI 1193-1405; L. MARÉCHAL, *Évêque:* DBS II 1297-1333; H.W. BEYER, ἐπίσκοπος: ThW II 604-617; J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives* (París 1951); J. MUNCK, *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetic Comments on Euseb, Hist. 3, 39:* HThR 52 (1959) 223-243; J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'église* (Brujas 1960); M. GUERRA Y GÓMEZ, *Episcopos y Presbyteros. Evolución semántica de los términos* ἐπίσκοπος-πρεσβύτερος *desde Homero hasta el siglo II después de Jesucristo* (Burgos 1962). Sobre la posición de la iglesia romana: F.R. VAN CAUWELAERT, *L'intervention de l'église de Rome à Corinthe vers l'an 96:* RHE 31 (1935) 267-306, 765s; O. PERLER, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde:* DTh 22 (1944) 413-451; H. KATZENMAYER, *Zur Frage des Primats und der kirchlichen Verfassungszuständigkeit in der Didache:* IKZ 55 (1947) 31-43; K.H. SCHELKLE, *Römische Kirche im Römerbrief:* ZKTh 81 (1959) 393-404; A. RIMOLDI, *L'apostolo San Pietro,*

*fondamento della Chiesa.. nella Chiesa primitiva, dalle origini al Concilio di Calcedonia* (Roma 1958).

Si comparamos el desenvolvimiento de la teología en la era postapostólica con el progreso habido en la estructura de la constitución eclesiástica durante el mismo período, éste aparece sin duda más amplio y aun más importante. Los hilos que enlazan la constitución de la Iglesia postapostólica con la organización de las comunidades paulinas, siguen ciertamente recognoscibles; sin embargo, se puede comprobar por doquier una evolución de los puntos de partida, que conduce a más ricas formas organizativas, lo mismo dentro de las iglesias particulares, que en el ámbito de la Iglesia universal. Ello da al período postapostólico de la historia de la Iglesia una señalada importancia.

Por de pronto, la iglesia cristiana particular se perfila con precisión en su significación propia y en su función dentro del organismo general de la naciente Iglesia. Los cristianos de una ciudad o de un distrito cerrado de población, se unen ahora por dondequiera en comunidades particulares o iglesias locales. La iglesia de Dios, que habita como forastera en Roma, saluda a la iglesia de Dios de Corinto (que vive también allí como forastera); Ignacio dirige sus cartas a iglesias particulares bien definidas: a la iglesia de Éfeso, a la de Magnesia, a la iglesia que en el territorio de los romanos está a la cabeza; la iglesia de Esmirna envía a la iglesia de Dios de Filomelio el relato sobre el martirio de su obispo Policarpo[78]. Esta asociación de los adeptos de Cristo dentro de una ciudad en una comunidad única, se aparta claramente de la forma de organizarse el judaísmo de la diáspora, que en un mismo lugar poseía varias sinagogas, es decir, varias asociaciones en grupos menores[79]. No hay cristiano que no pertenezca a una de esas comunidades locales. Con todos sus hermanos en la fe se reúne para la celebración eucarística, que es, en la época postapostólica, la más clara manifestación de la unidad. Ignacio de Antioquía es el heraldo infatigable de esta unidad, que se esfuerza en esclarecer por múltiples imágenes y comparaciones. La Iglesia es como un coro, cuyos cantores alaban al unísono al Señor; como una caravana de viajeros, que sigue las instrucciones de su guía. Para el autor de la primera carta a los Corintios, la unidad de la Iglesia está simbolizada por la armonía del universo o por la constitución del cuerpo humano, en que cada miembro desempeña la función que le corresponde; Hermas la ve en la imagen de una torre que se construye sobre la piedra angular, Cristo[80]. Esta unidad de la comunidad, vitalmente necesaria, es un bien que hay que ganar en cada momento, pues está peligrosamente amenazada por la tendencia al espíritu de contradicción y rivalidades que lleva a la escisión de la comunidad, o por el capricho o prurito personal en la interpretación de la doctrina cristiana. Es decir, que los grandes enemigos de la unidad en la primitiva Iglesia cristiana son el cisma y la herejía, si bien, teóricamente, no están aún distinguidos tan precisamente como se hará en época posterior. Apenas hay escrito del tiempo postapostólico que no hable de las tendencias cismáticas que surgen ora aquí, ora allá. No se trata siempre de escisión declarada, que se endurezca en irreconciliación; sino, frecuentemente, de ambición, envidia y maledicencia, que crean un clima de descontento, contra el que previenen la *Didakhé* y el Ps.-Bernabé, pero que existe también en la comunidad romana de los días de Hermas[81]. Más seria era la situación en Corinto, iglesia antes famosa precisamente por su espíritu fraterno. Aunque no son fáciles de descubrir los últimos trasfondos de los sucesos de Corinto, la carta de Roma atribuye a envidias la escisión por la que miembros hasta entonces dirigentes de la comunidad fueron depuestos de sus cargos; aquella envidia, celos y rivalidad, que fue ya raíz de tantos males en la historia de Israel y aun ahora en la naciente cristiandad. La comunidad romana está profundamente conmovida por estos sucesos y los condena en su carta con toda precisión[82]. Más gravemente pesa en los padres apostólicos el peligro de herejía. Ya las cartas pastorales y las joánicas tienen que prevenir contra la falsificación herética de la doctrina cristiana; pero en la época postapostólica, el cristianismo, particularmente de Asia Menor, está amenazado por los grupos heréticos. Ignacio de Antioquía ataca a representantes del docetismo,

78. *1 Clem prooem.; Inscriptiones* de las cartas de Ignacio y del *Martyrium Polycarpi*.
79. Cf., para Roma, J.B. Frey, *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'église*: Bibl 12 (1931) 129-156.

80. Ignacio, *Magn.* 7, 1-2; *Eph.* 9, 2; *Philad.* 1, 2; *Rom.* 2, 2; *1 Clem* 19, 2-3; 20, 1-4.9-11; 37, 5; Hermas, *Past*, *Vis.* 3 y *Simil.* 9.
81. *Didakhé* 4, 3; Ps.-Bernabé, *Ep* 19, 12; Hermas, *Past.*, *Simil* 8, 7, 4; *Vis.* 3, 9, 7-10
82. *1 Clem* 4, 1-7; 5-6; 54, 1-2.

que atribuyen a Cristo sólo un cuerpo aparente y defienden la actual vigencia de la ley judaica. Frente a ellos, sólo puede darse una actitud en los miembros de la comunidad cristiana: Evitar rigurosamente toda comunión con ellos, y estrecharse entre sí más fuertemente aún los creyentes, no sólo en Antioquía, sino también en Esmirna, Filadelfia y Filipos. También en Roma descubre Hermas intentos de introducir doctrinas extrañas [83]. Los dirigentes de la Iglesia organizan la defensa contra la herejías con llamamientos y avisos a las otras iglesias, casi de la misma manera que pronto lo tendrán que hacer con toda energía frente a la gnosis herética.

Según el documento quizá más antiguo del tiempo postapostólico, la dirección o gobierno de una comunidad particular se compone de dos grupos de hombres. Un grupo lleva doble denominación de presbíteros y epíscopos; el otro es el de los diáconos [84]. Hacia el fin de la época postapostólica, en el *Pastor* de HERMAS nos hallamos con el doble nombre de epíscopos y presbíteros para los titulares del ministerio de gobierno en la Iglesia, junto a los cuales se nombran también a los diáconos y maestros [85]. La *Didakhé* sólo nombra a los epíscopos y diáconos, Policarpo sólo a presbíteros y diáconos [86]. Sólo las cartas de Ignacio distinguen claramente tres ministerios, cuyos representantes se llaman epíscopos, presbíteros y diáconos. Cada iglesia tiene un solo obispo *(episcopos)*, al que está subordinado el colegio de los presbíteros y diáconos [87]. Así pues, en la segunda década del siglo II, existe en Antioquía y en cierto número de comunidades asiáticas el episcopado monárquico, en que el gobierno de la iglesia incumbe claramente a un solo obispo, mientras en otra parte esta evolución no se ha cumplido aún ni acaso se cumple después o, por lo menos, no es atestiguada por las fuentes. El oficio o ministerio que en la era apostólica designaba a sus representantes con el doble nombre de *presbyteroi* y *episcopoi*, se dividió en dos, y la denominación de *episcopos* se reservó exclusivamente para la autoridad suprema de la comunidad. Las fuentes no nos permiten marcar las fases particulares de esta evolución, ni reconocer si en todas partes siguió el mismo curso.

83. IGNACIO, *Smyrn.* 4, 1; *Philad.* 6, 2; *Polyc.* 7, 1; 6, 3; HERMAS, *Past.*, *Simil.* 8, 6, 5.
84. *I Clem* 44, 2-6.
85. HERMAS, *Past.*, *Vis.* 2, 4. 2-3; 3, 5, 1; *Simil.* 9, 26, 2; 9, 27, 2.
86. *Didakhé* 15, 1; *Polyc.*, *Phil.* 5, 3; 11, 1.
87. Como IGNACIO, *Magn.* 2, 1; 6, 1; *Philad.* 4; 1, 2; *Smyrn.* 8, 1; 12, 2; *Trall* 2, 2-3; *Polyc.* 1, 2.



Poco después del 150, parece que el episcopado monárquico se impuso ampliamente en todo el ámbito de propagación del cristianismo.

Los padres apostólicos desenvuelven ya en parte una teología del ministerio eclesiástico, cuya autoridad en último término se remonta a Dios. Por Dios fue enviado Jesucristo, que dio a los apóstoles el mandato de predicar el evangelio; los apóstoles, a su vez, de acuerdo con el mandato del Señor, instituyeron epíscopos y diáconos, y sentaron la ley de que en lugar de éstos, a su muerte, sucedieran otros varones probados para continuar su ministerio entre los fieles. Así, Clemente Romano [88] ve fundada la autoridad de los superiores de la Iglesia en el mandato de Cristo a los apóstoles, de quienes ha de derivarse, en sucesión ininterrumpida, todo poder de mando o gobierno en la comunidad cristiana. Ignacio desenvuelve por otro lado la teología del episcopado; es el más elocuente abogado de la unidad y unión perfecta y entera de obispo e iglesia. Ésta se une a su obispo en el pensamiento y en la oración; sólo con él celebra el ágape y la eucaristía; a él ha de seguir obedientemente, como Jesucristo al Padre; nada ha de hacerse en la iglesia sin el obispo; aun el bautismo y celebración del matrimonio le están reservados [89]. Presbíteros y diáconos participan de su autoridad; al «presbiterio» o colegio presbiterial ha de seguir la iglesia como a los apóstoles, en los diáconos ha de honrar la ley de Dios [90]. El obispo sólo puede pedir a sus fieles pareja actitud ante su persona, porque él representa ante ellos a Jesucristo; el que, como los herejes, se rebela contra la autoridad del obispo, se rebela contra el Señor, que es el verdadero obispo, aunque invisible, de cada iglesia [91]. Los ministros, por su parte, ven enteramente su misión bajo el prisma de su origen sobrenatural y se dan cuenta de que, en el desempeño de sus funciones, son movidos por el Espíritu. Ignacio se siente guiado por el Espíritu cuando encarece a los filadelfios la unidad con el obispo y el presbiterio; sabe que está en posesión de secretos celestiales y conoce las cosas visibles e invisibles. A Policarpo de Esmirna se le manifiesta la forma en que va a morir por una revelación; el Espíritu impulsa a Clemente Romano a dirigir

88. 1 Cor 42; 44, 1-3.
89. IGNACIO, *Eph.* 4, 1; 5, 2; *Polyc.* 5, 2; *Trall.* 7, 1-2.
90. Idem, *Smyrn.* 8, 1-2.
91. *Trall.* 1, 1; 2, 1; *Magn*, 3, 2.

su exhortación a los corintios [92]. En conclusión, dos cosas cooperan a que el obispo y sus colaboradores puedan desempeñar dignamente su mandato ministerial: el origen apostólico, es decir, querido por Dios de su autoridad, y la dirección o moción por el Espíritu divino. Apoyados en ese fundamento, dirigen la liturgia eucarística, presiden los ágapes, predican la verdadera doctrina, responden de la autenticidad del evangelio, y son guardianes de las tradiciones apostólicas.

Mas la acción del Espíritu Santo no se limita a los ministros, sino que se percibe también por doquier entre los fieles de las iglesias postapostólicas. Clemente de Roma ve en la fe, en la sabiduría y castidad de los corintios, carismas particulares del Espíritu, que se concedieron también a las comunidades de Magnesia, Éfeso y Esmirna copiosamente [93]. Algunos miembros de esas iglesias se glorían de poseer de modo especial el Espíritu, como Hermas o el autor de la carta de Bernabé, quien cree haber recibido una «ciencia» *(gnosis)* profunda que quiere ahora comunicar a los otros [94]. Así pues, en la edad postapostólica se dan aún los dones carismáticos y se adivinan también, como antaño, tensiones o desarmonías entre los laicos carismáticos y los dirigentes de la comunidad. Así nos lo muestra sobre todo la *Didakhé*, que da a los «profetas» puesto señalado en la comunidad. Se presentan como maestros, se consagran al servicio de los pobres, y se les ha de dejar «dar gracias»; les compete, pues, un papel o función en las reuniones de la comunidad. Sin embargo, sus pretensiones carismáticas han de estar justificadas ante la comunidad, pues hay falsos profetas que no enseñan la verdad y van tras el lucro. Al profeta probado y verdadero se le debe acatamiento, y no crítica; someterlo a juicio significaría pecar contra el Señor [95]. Se tiene la impresión de que el redactor de la *Didakhé* lucha aquí por el ideal profético, cuyo prestigio decae, y en favor sin duda del maestro, cuya calidad ha de ser, sin embargo, rigurosamente examinada. Profeta de la iglesia romana es HERMAS, el autor del *Pastor*, a quien se le conceden muchas visiones y apariciones, que él ha de comunicar a los fieles. Tienen como objeto el gran tema de la penitencia y para él trata Hermas

92. *Philad.* 7, 1-2; *Eph.* 20, 2; *Martyr. Polyc.* 5, 2.
93. *I Clem* 28, 1-2; 48, 5; IGNACIO, *Magn.* 14, 1; *Eph.* 9, 1-2; *Smyrn. inscr.*
94. PS.-BERNABÉ, *Ep.* 1, 4-5; HERMAS, *Past., Vis.* 5, 5-7; *Simil.* 9, 331.
95. *Didakhé* 10, 7; 11, 3 7-11; 13, 1 3; 15, 1-2.



de ganar a los presbíteros de la comunidad, es decir, a los dirigentes oficiales. Hermas no reclama para sí autoridad doctrinal, a que hubieran de someterse los superiores de la comunidad; si él se presenta ante ésta, se le recibe con consideración, porque por él habla el Espíritu; pero que esto sea así, incumbe comprobarlo a los que mandan en la Iglesia. Hermas sabe también que hay falsos profetas, a los que se reconoce por sus obras [96]. Evidentemente, aquí no existe ya rivalidad entre carismáticos y representantes de la autoridad; parece haberse hallado la recta armonía entre las funciones de ambos. Pocas décadas más tarde, el montanismo devolverá de nuevo el primer plano a la profecía y obligará a la autoridad de la Iglesia a tomar una posición definitiva.

Mas la iglesia particular de la era postapostólica no existe aisladamente, ni se basta a sí misma, sino que se siente ligada con todas las otras y con ellas se une para formar un organismo único, al que anima un principio sobrenatural de vida: Cristo Señor. Todas las iglesias juntas representan un nuevo pueblo de Dios, la Iglesia universal, que brilla y resplandece en cada iglesia particular. Todos los pueblos han de reconocer que «los cristianos son el pueblo de Dios, las ovejas de sus pastos» [97]; bajo la bandera de Cristo se unen todos los creyentes, de entre judíos y gentiles, para formar un solo cuerpo, la Iglesia de Cristo [98]. Todos los que han recibido el sello, son una sola cosa en la misma fe, en la misma caridad [99]; por su nuevo pueblo ha dado Cristo su carne [100]. A esta Iglesia supralocal, comunión de todos los fieles, da Ignacio de Antioquía por vez primera el nombre de «Iglesia católica», cuyo obispo invisible es Cristo [101]. Su catolicidad es una característica tan manifiesta que, por su presencia, se puede reconocer a la verdadera Iglesia [102].

El creyente vive la unidad y universalidad de su Iglesia en múltiples manifestaciones de la vida diaria. No sólo es recibido como un hermano el apóstol o misionero propiamente dicho, cuando halla fieles en una ciudad; el obispo, presbítero o diácono que ha de transmitir un mensaje, y aun el simple cristiano a quien su profesión

96. HERMAS, *Past., Mand.* 11, 1-14, cf. G. BARDY, l. c. 140-143.
97. *I Clem* 60, 4.
98. IGNACIO, *Smyrn.* 1, 2.
99. HERMAS, *Past., Simil.* 9, 17.
100. PS.-BERNABÉ, *Ep.* 7, 5.
101. IGNACIO, *Smyrn.* 8, 2.
102. Esta evolución del concepto se anuncia ya en *Martyr. Polyc.* 16, 2, 26.

lleva a tierra extraña, dondequiera haya un grupo de cristianos, se siente seguro en una hospitalidad fraterna [103]. Un activo comercio epistolar de iglesia a iglesia mantiene viva la conciencia de pertenecer a una gran comunión universal. Se transmiten noticias, se comparten penas y alegrías mutuas, y hasta se emprenden largos viajes para deliberar en común sobre cuestiones especialmente importantes de carácter religioso [104]. La unidad interna de la Iglesia universal está además asegurada por otros factores. Se busca salvaguardar la unidad de credo por medio de una regla de fe, que va progresando desde fórmulas inicialmente sencillas a proposiciones cada vez más precisas [105]; en los puntos esenciales la *regula fidei* es en todas partes igual y todos los creyentes se la aprenden como símbolo bautismal. La unidad de culto está asegurada por la liturgia de la eucaristía, que, si en la forma externa y en algunos textos de oración muestra diferencias locales, en su fondo interno mantiene en todas partes el mismo núcleo esencial de la liturgia cristiana, de suerte que el obispo Policarpo, que viene de la Esmirna asiáticomenor, puede celebrarla en medio de la comunidad romana [106]. La fe y el culto reciben nueva firmeza por el hecho de que se las mide constantemente por el patrón de la tradición eclesiástica. En esto no puede ni debe admitirse novedad alguna de origen humano; la fidelidad a la tradición es el supuesto de la integridad de las verdades de fe y del culto. Ya en los padres apostólicos encontramos con sorprendente frecuencia la apelación a la tradición, que se mira como herencia de los apóstoles y no es lícito falsificar [107]. Pero, a la postre, según la fe de este tiempo, la unidad en la fe, culto y tradición apostólica, sólo la puede conceder el que es verdadero Señor y protector de ella: Cristo. De ahí que a Cristo se dirige en ferviente oración esta Iglesia, pidiéndole que junte en unidad el pueblo de Dios de todos los confines del mundo, y lo conserve en ella [108].

Aun cuando el obispo tiene en su iglesia su propio campo de acción, ello, sin embargo, no lo dispensa de toda responsabilidad

103 *Didakhé* 11, 1-10, 13, 1-4, HERMAS, *Past*, *Simil* 8, 10, 3, 9, 27, 2
104 *I Clem* 55, 1, IGNACIO, *Eph* 1, 3, 2, 1, *Magn* 2 1, *Trall* 1, 1
105 En IGNACIO, *Smyrn* 1 1-2, *Trall* 9 se hallan ya las formulas que van mas alla de los puntos iniciales del Nuevo Testamento
106 EUSEBIO, HE 5, 24, 17
107 Particularmente Papias en EUSEBIO, HE 5 20
108 *Didakhe* 9, 4, 10, 5, *I Clem* 59, 2, IGNACIO, *Eph* 4, 1-2



respecto de la Iglesia universal. No es solamente el sentimiento de una mera solidaridad con los fieles de otras comunidades lo que impulsa a obispos como Ignacio y Policarpo a dirigirles sus palabras de aliento o admonición, sino que obran así más bien movidos por un deber claramente sentido. Sin embargo, no puede citarse a ningún obispo de la época postapostólica que intervenga en la situación de otras iglesias con la misma autoridad que en la suya propia o dar instrucciones a la Iglesia universal. El mismo Clemente Romano pasa muy a segundo término tras la iglesia de Roma como tal, para que, a base de su carta a la iglesia de Corinto, se le pueda atribuir un derecho consciente de corrección, sostenido por autoridad especial, en el sentido, por ejemplo, de la idea del primado. Es más bien la iglesia romana como tal la que aquí aparece con una pretensión que va más allá de la conciencia de fraterna solidaridad. La carta romana trata de restablecer la paz por la exhortación y el consejo; pero el lenguaje toma a veces un tono decidido, casi amenazante, de quien quiere ser obedecido [109]. Muy de considerar es además el prestigio de que, inmediatamente, gozó en Corinto y en el resto de la Iglesia la carta de Clemente, estimada a veces como escritura inspirada [110]. Con ello se insinúa en la conciencia de cristianos extrarromanos una estima de la comunidad de Roma como tal, que la sitúa en la línea de una preeminencia. Ésta se percibe sobre todo en la carta a los Romanos de Ignacio de Antioquía, cuyo saludo o encabezamiento entusiasta es único y señero en toda su correspondencia. La acumulación de epítetos honrosos y de arrebatado homenaje, no cabe apenas explicarlo por el temperamento del autor o por las intenciones de su carta. Aludiendo evidentemente a la carta a los Corintios, Ignacio dice a la iglesia de Roma que ha enseñado a otros [111]. Sin embargo, no nombra al obispo de la iglesia y, por eso, su palabra sobre la presidencia de Roma en la caridad, no puede de ningún modo entenderse de una particular preeminencia personal de su obispo [112]. Finalmente, la fuerte afluencia de cristianos forasteros a Roma indica una particular fuerza de atracción de esta iglesia, que no puede explicarse solamente por el hecho de hallarse en la capital del imperio. Cristianos

109 *I Clem* 57, 1-2, 59, 1-2
110 G BARDY, l c 112s
111 IGNACIO, *Rom* 3, 1
112 IGNACIO, *Rom* *inscr*

ortodoxos, lo mismo que adeptos o fundadores de movimientos sectarios y heréticos —basta citar a Policarpo de Esmirna, Justino y Hegesipo entre los primeros, y los gnósticos Valentín, Cerdón y Marción entre los segundos— buscan en Roma un apoyo o reconocimiento, que luego aprovecharán como legitimación en su patria. También este hecho expresa innegablemente una posición señera de la iglesia romana.

## XI. Corrientes heterodoxas judeocristianas

BIBLIOGRAFÍA: H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949); B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (Uppsala-Wiesbaden 1951); J. DANIÉLOU, *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958): M. BLACK, *The Patristic Accounts of Jewish Sectanianism:* BJRL 41 (1959) 285-303; J. MUNCK, *Jewish Christianity in post-apostolic Times:* NTS 6 (1959/60) 103-116; E. TESTA, *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani* (Jerusalén 1962).

*Los ebionitas:* Síntesis con bibl.: G. STRECKER: RAC IV (1959) 487-500. Además: H.-J. SCHOEPS, *Ebionite Christianity:* JThS NS 4 (1953) 219-224; L. GOPPELT, *Christentum und Judentum im 1. und 2. Jh.* (Gütersloh 1954); J.A. FITZMYER, *The Qumran Scrolls, the Ebionites and their Literature:* ThSt 16 (1955) 355-372; S.G.F. BRADON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres $^{2}$1957); PH. VIELHAUER, *Judenchristliche Evangelien:* Hennecke - Schneemelcher I$^{3}$ (Tubinga 1959) 75-108; H.-J. SCHOEPS, *Apokalyptik im Neuen Testament:* ZNW 51 (1960) 101-111.

*Sobre las seudoclementinas:* Síntesis con bibl.: B. REHM: RAC III (1957) 197-206; K. BAUS: LThK$^{2}$ VI (1961) 334-335. Textos: B. REHM *Die Ps-Klementinen* I: *Die Homilien:* GCS 42 (Berlín 1953), II: *Die Recognitionen,* ed. por B. REHM - F. PASCHKE (ibid. en prep.); entre tanto, PG 1; W. FRANKENBERG, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext* (TU 48, 3) (Berlín 1937); H.-J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) 38-81; id., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956) 68-86; G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Ps-Klementinen* (TU 70) (Berlín 1958); H.-J. SCHOEPS, *Iranisches in den Ps-Klementinen:* ZNW 51 (1960) 1-10; cf. Quasten I 67 ss

*Sobre los elcasaítas:* Síntesis: G. STRECKER: RAC IV (1959) 1171-1186 (bibl.). Además: H. WAITZ, *Das Buch des Elchasai:* Harnack-Ehrung (Leipzig 1921) 87-104.

*Sobre la cuestión de los mandeos:* Síntesis: C. COLPE: RGG$^{3}$ IV 709-712. Resumen con fuentes y bibl.: K. RUDOLPH, *Die Mandäer,* 2 t. (Gotinga 1960/61). Además: J. BEHM, *Die mandäische Religion und das Urchristentum* (Leipzig 1927); R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig 1929); E.S. DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran* (Oxford 1937); W. BAUMGARTNER, *Der heutige Stand der Mandäerfrage:* ThZ 6 (1950) 401-410.



Ya en fecha temprana, al mismo tiempo que el judeocristianismo de la iglesia naciente de Jerusalén y de la era postapostólica, se desarrollaron otros grupos judíos, que aceptaron tanto en la doctrina como en el culto elementos cristianos. Pero, en contraste con el judeocristianismo ortodoxo, transformaron esos elementos y se apartaron así tanto de éste, como del judaísmo posbíblico, con el que tenían sin embargo de común las líneas fundamentales de la apocalíptica posterior y el reconocimiento de la ley. Con todo, no parece excluirse que sectarios judíos, que observaban ya prácticas religiosas distintas del judaísmo oficial [113], tomaran elementos cristianos, y destacaran así más fuertemente su diferencia. Pero su separación del judeocristianismo ortodoxo no tuvo tanto lugar por razón de prácticas religiosas heterogéneas, cuanto por interpretaciones doctrinales fundamentalmente distintas, que se centraron y concentraron en dos cuestiones capitales: la cristología y la vigencia de la ley mosaica. Precisamente la última cuestión, como queda ya expuesto, ofreció abundante materia de conflicto en la Iglesia primitiva y en las fundaciones paulinas, y hubo de llevar tarde o temprano al repudio, por parte de la Iglesia universal, de los judaizantes que querían imponer a los cristianos de la gentilidad la observancia de la ley mosaica como necesaria para la salud. Pareja separación sobrevino evidentemente ya a la muerte de Santiago el Mayor, cuando la fracción judaizante quiso imponer su candidato, Thebutis, contra Simeón, el sucesor legítimamente elegido de Santiago [114]. La emigración de los judeocristianos a la Jordania oriental y la dispersión que ello supuso aun por la Celesiria, debilitó su cohesión interna y los expuso más a las influencias de las sectas judaicas. Ahora bien, para la Iglesia universal, la cuestión cristológica ganaba por momentos importancia y se convertía en criterio decisivo de la ortodoxia de judeocristianos particulares o de comunidades enteras judeocristianas.

Sin género de duda, la cristología de Cerinto [115] prestaba a los

113. Cf. M. BLACK, l. c 302
114 Hegesipo en EUSEBIO, HE 4, 22, 4-5
115. Sobre él, G BARDY: RB 30 (1921) 344-373; W. BAUER: RGG$^{3}$ I 1632.

judeocristianos ortodoxos motivo para combatirla con la mayor energía. Su figura y doctrina fue realmente deformada por aditamentos de fantasía legendaria, particularmente por Epifanio [116]; pero Ireneo, por sus relaciones con el Asia Menor, transmitió quizá algo esencialmente exacto, cuando refiere de Cerinto que vivió hacia fines del siglo I en el Asia Menor occidental, y que afirmaba de Jesús que había sido hijo natural de María y de José; que se había distinguido sobre todos los hombres por su justicia, prudencia y sabiduría y sobre él habría descendido Cristo, después del bautismo, en forma de paloma; que desde aquel momento había predicado al Padre desconocido y obrado maravillas y que antes de morir, lo había abandonado de nuevo Cristo, y sólo Jesús habría padecido y resucitado [117]. Esta imagen de Cristo, de colorido adopcianista y docético, era inaceptable para los cristianos del Asia Menor, y algo de esta repulsa se percibe en la extraña noticia de Ireneo de que la doctrina de Cerinto fue una de las causas que determinaron al apóstol Juan a escribir su evangelio. Cerinto profesó además ideas gnósticas; pues, según Ireneo, distinguía al Dios supremo, del creador del mundo que no lo conocía. Eusebio [118] sabe que admitía un grosero quiliasmo, que acaso tuviera su origen en sectas judaicas. No parece que Cerinto hallara muchos secuaces y las indicaciones de Epifanio que habla de cerintianos han de ponerse en cuarentena.

En cambio, encontramos un movimiento considerable en el grupo judeocristiano que aparece en Ireneo con el nombre de ebionitas. Los primeros heresiólogos cristianos tratan de derivar este nombre de una personalidad que se habría llamado Ebión; pero lo más probable es que su base la dé el vocablo hebreo *ebion* (pobre). Según eso, los secuaces de ese movimiento veían sin duda en su propio nombre una alusión a su modo sencillo de vivir. Acaso fueron originariamente los ebionitas judeocristianos ortodoxos que sólo para sí mantenían la fidelidad a la ley. En ese caso, tendría muchos visos de probabilidad la hipótesis de que los ebionitas fueron primeramente descendientes de miembros de la iglesia naciente que, hacia 66-67 después de Cr., se establecieron en la Transjordania y Celesiria. Más tarde, empero, profesaron en cristología y

116. EPIFANIO, *Panar.* 28, 5.
117. IRENEO, *Adv. haer.* 1, 26, 1; 3, 34; 3, 11, 1
118. EUSEBIO, HE 3, 28, 4.



en la cuestión de la obligatoriedad de la ley opiniones heterodoxas que los llevaron a separarse de la Iglesia universal. Un punto de referencia para fijar la fecha de la separación lo ofrece quizá Justino Mártir [119], que distingue dos grupos de judeocristianos: unos que sólo veían en Jesús un hombre y otros que lo reconocían por Mesías e Hijo de Dios. Según esto habría que situar hacia el 150 la división de los ebionitas en heréticos y ortodoxos. Entre los escritos de los ebionitas hay que citar un evangelio propio, que era probablemente un evangelio según Mateo, refundido en sentido de la secta, del que Epifanio transmite algunos fragmentos [120]. Ideas ebionísticas se encuentran también en un tratado de la primera mitad del siglo II, que contenía la «Predicación de Pedro» y fue refundido por el redactor de las Clementinas. Un teólogo escritor ebionita, conocido por su nombre, fue el traductor de la Biblia, Símmaco, cuyos diversos trabajos bíblicos conoció aún Orígenes [121]. El movimiento heterodoxo ebionita no ofrece en su historia ulterior una imagen uniforme. Tanto en la posición respecto a Cristo como en el juicio sobre la ley y los sacrificios, había distintas tendencias y matices. Algunos ebionitas profesaban ideas gnósticas y se entregaban a extrañas especulaciones. Los rasgos siguientes pueden tenerse por característicos del verdadero ebionismo de tinte heterodoxo: En la teoría del origen del mundo, los ebionitas profesaban ideas dualistas; Dios estableció desde el comienzo un principio bueno y otro malo; a éste se le entrega el dominio sobre el mundo actual, al otro, sobre el venidero. El principio bueno es Cristo, el profeta mesiánico prometido. Jesús de Nazaret fue consagrado por Dios como Mesías y dotado de fuerza divina el día de su bautismo en el Jordán. No era por tanto el hijo preexistente de Dios, sino el hijo natural de dos padres terrenos, que por su ejemplar cumplimiento de su ley fue elevado por Dios a Mesías. Era además el «verdadero profeta», que ya había aparecido en Adán y Moisés con sendas misiones, y ahora, por Jesús, tenía que reducir el judaísmo a la limpia observancia de la ley pura, y ganar a los gentiles para Dios [122]. Esta misión la cumpliría por la enseñanza de la palabra de Dios; es decir, no por una acción salvadora extraordinaria,

119. JUSTINO, *Dial.* 47-48.
120. EPIFANIO, *Panar.* 30, 3 13; cf. HENNECKE - SCHNEEMELCHER I³ 75-108.
121. EUSEBIO, HE 6, 17.
122 L. CERFAUX, *Le vrai prophète des Clémentines:* RSR 18 (1928) 143-163.

ni tampoco por una muerte redentora, que los ebionitas rechazan; pues, al morir Jesús, se retiró otra vez de él Cristo. Así pues, la imagen ebionítica de Cristo está esencialmente definida por su colorido adopcianista y por la negación del valor soteriológico de la vida y muerte de Cristo. Con pareja cristología unían la decidida exigencia de la observancia de la ley, que, sin embargo, debía purgarse de sus deformaciones. Tales eran primeramente las falsas perícopas que se introdujeron posteriormente en la ley de Moisés, y luego, señaladamente, los sacrificios cruentos, que representarían una falsificación de la voluntad de Dios. Jesús operó por su doctrina esta reforma de la ley e hizo ver lo que en la ley era auténtico y correspondía a la voluntad de Dios, así como lo que la contradecía. Rechazó toda forma de dar culto a Dios por el sacrificio y, por eso, su muerte no tiene tampoco carácter sacrifical. El lugar de los sacrificios lo ocupa una vida de pobreza y comunidad de bienes. El ebionita se purifica de sus faltas por lavatorios diarios, por la participación en una comida sagrada con agua y pan, y por la celebración del sábado y el domingo.

Con la estima de la ley mosaica y la negación del valor soteriológico de la muerte de Cristo va anejo cierto antipaulinismo de los ebionitas, que halló sobre todo eco en los *Kerygmata Petrou*, tratado ebionita de la primera mitad del siglo II, aprovechado luego en las Pseudoclementinas. Para ellos, Pablo era el gran enemigo de la ley, «el hombre enemigo», que había falsificado el verdadero pensamiento de Jesús. Los ebionitas rechazan resueltamente su justificación como apóstol, pues ésta sólo puede fundarse en un conocimiento personal de Jesús, mientras Pablo funda su vocación en visiones y revelaciones, que no serían otra cosa que ilusiones inspiradas por los demonios. Aquí se presentan los ebionitas como herederos, digámoslo así, de aquellos judaizantes que, en las cartas paulinas, aparecen como antagonistas de la acción apostólica de Pablo. Los *Kerygmata* de Pedro permiten reconocer también una tendencia antitrinitaria y rechazan la exégesis trinitaria de pasajes del Antiguo Testamento, tal como era corriente en círculos cristianos. Recientemente se ha señalado parentesco de rasgos entre ebionitas, esenios y judíos de Qumrán [123], que aparecen sobre todo

123. O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Ps Klementinen:* Festschr. R. Bultmann (Berlín 1954) 68-86.



claros en la posición respecto al templo, su sacerdocio y los sacrificios cruentos. Con ello podría insertarse el movimiento ebionítico en una corriente más amplia que, en sus formas extremas, rompió con el culto del templo. En ese caso lo peculiar del ebionitismo estaría en el valor que concedió a la figura de Cristo.

En clara vecindad con los ebionitas están otros grupos judeocristianos que, por determinadas concepciones, no pueden tampoco ser contados entre los ortodoxos. Aquí hay que citar en primer lugar la secta de los elcasaítas, que había alcanzado en el siglo III alguna extensión y sin duda se remonta a un Elcasay, que hubo de actuar hacia las primeras décadas del siglo II en la frontera siriopártica. La secta desarrolló actividad misionera y logró adeptos en oriente hasta el Eufrates y el Tigris y, por la parte de occidente, particularmente en Palestina; en tiempo de Hipólito, por obra de Alcibíades de Apamea, intentó implantarse en Roma. La base de su predicación era un libro sagrado, al que se atribuía origen sobrenatural. En él desempeñaban particular papel dos seres celestiales, uno femenino, al que llamaban Espíritu Santo; y otro masculino, el Hijo de Dios o Cristo, que en repetidas encarnaciones vino al mundo. La secta mantenía un bautismo con ropa, que operaba el perdón de los pecados, y reiterados lavatorios, que tenían por fin librar de enfermedades y faltas [124]. La ley es para los elcasaítas base de su conducta, y, consiguientemente, eran obligatorias la circuncisión, la observancia del sábado y la orientación hacia Jerusalén en la oración; sin embargo, rechazan los sacrificios veterotestamentarios y determinadas partes de la Escritura. A Pablo lo repudian también decididamente. Rasgos apocalípticos revela la predicción de una pronta y grande guerra, que iniciará el fin del mundo. El que entonces conociere una fórmula misteriosa, se salvará. Las doctrinas del libro de Elcasay han de conservarse secretas, pues no todos son dignos de ellas. Dado el estado actual de las fuentes no puede resolverse de forma segura la cuestión del primigenio terreno religioso del que procede el elcasaitismo. Evidentemente hay fuertes elementos judíos, como son igualmente innegables las influencias cristianas, por ejemplo, en la fórmula bautismal de la secta y en la visión de Cristo de Elcasay. Sin embargo, la valo-

124. E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959) 221-235.

ración de Cristo como mero hombre y simple profeta, presenta al cristianismo del movimiento como claramente heterodoxo. En esa dirección apuntan también elementos gnósticos, como el motivo del cambio de figura en Cristo, la adoración de un Dios supremo, y el empleo de fórmulas mágicas.

Aquí cabe incluir la secta de los mandeos, en cuanto que originariamente estuvo en relación con sectas judaicas bautismales, que se habían desarrollado en territorios del oriente de Siria y Palestina. En su culto desempeña papel sobresaliente el bautismo, que se realiza por triple inmersión en agua corriente y puede reiterarse a menudo. También se concede alta significación al rito de la ascensión del alma de los muertos al reino de la luz. La mitología mandeica conoce un gran rey de la luz o gran mana, junto al cual existen numerosos manas menores; a él se contrapone un mundo poblado de démones y satanases del agua negra. Entre los mandeos está en gran predicamento Juan Bautista, mientras Jesús pasa por falso profeta e impostor, al que desenmascaró el Bautista. No puede demostrarse una dependencia del bautismo cristiano respecto del mandeico; evidentemente, un ritual de la secta de los bautistas fue completado con posteriores aditamentos tomados de prácticas bautismales nestorianas. También otros supuestos elementos cristianos en el culto de los mandeos producen impresión de algo secundario y pasan a segundo término frente a influencias gnósticas, iranias y babilónicas (astrología). Tampoco se puede suponer una relación originaria con el primitivo judeocristianismo [125]. La secta subsiste actualmente y cuenta con unos 5000 miembros en el bajo Tigris y Eufrates; sólo en los siglos VII y VIII desarrolló una literatura propia; para el mandeísmo, el judaísmo, el cristianismo y el islam son religiones falsas.

Cabe finalmente señalar influencias de un judeocristianismo heterodoxo en algunos grupos de gnosticismo temprano, aunque es difícil seguir el camino por donde llegaron. Realmente no puede hablarse de una gnosis judía en sentido estricto, pues el judaísmo no admite un dualismo radical en el sentido de un principio primero bueno y otro malo, de igual categoría [126]. Pero ciertas corrientes

125. M.-J. LAGRANGE, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique:* RB 36 (1927) 321-349, 481-515; 37 (1928) 5-36; H. LIETZMANN, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage:* SAB 27 (1930) 596-608.

126. Cf. part. H.-J SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956) 37ss.



judías conocen un dualismo relativo, al suponer un mundo de ángeles y démones, sometidos al Dios uno, que mandan sobre los destinos del mundo, de los pueblos y del individuo [127]. Tal tendencia de tinte gnóstico del judeocristianismo heterodoxo puede reconocerse en la gnosis samaritana que se remonta a Simón Magno [128], a quien efectivamente no era ajeno el judeocristianismo (Act 8, 10). Sus especulaciones sobre la creación del mundo de los ángeles, sobre sus luchas entre sí y la liberación de los hombres por las «virtudes y potestades», podrían proceder de la heterodoxia judaica. Pasando por Menandro, discípulo de Simón, y por los discípulos de Menandro, Satornil y Basílides, tales fantasías pudieron llegar a Siria y Egipto y penetrar en las corrientes gnósticas locales. El llamado *Apocryphon* de Juan, del grupo de escritos gnósticos de Nag Hammadi, con su exposición del Génesis y su doctrina de los arcontes y ángeles, y su papel en la creación, apunta a especulaciones afines a las del judeocristianismo herético [129]. La Iglesia primitiva no se vio obligada a entrar en liza, en grado igual, con todas estas corrientes heterodoxas judeocristianas, pues no con todas estuvo en contacto inmediato. Pero donde se dio la polémica, pudo esclarecerse y afirmarse la ortodoxia del primitivo cristianismo.

127. K. SCHUBERT, *Problem und Wesen der jüdischen Gnosis:* «Kairos» 3 (Salzburgo 1961) 2-15.

128. Cf. L. CERFAUX, *La gnose simonienne:* RSR 15 (1925) 480-502; 16 (1926) 5-20, 265-285, 481-503.

129. Cf. infra, cap. XV.

Período cuarto

# DEFENSA DE LA IGLESIA, POR LOS APOLOGISTAS, CONTRA LA POLÉMICA LITERARIA PAGANA. CONFIRMACIÓN DE LA IGLESIA FRENTE AL GNOSTICISMO Y MONTANISMO

## XII. LA SITUACIÓN DEL CRISTIANISMO BAJO LOS EMPERADORES MARCO AURELIO Y CÓMODO. EL «MARTYRIUM» DE LAS IGLESIAS DE LYÓN Y VIENNE

Las FUENTES y en parte también la BIBLIOGRAFÍA, como en el cap. IX. Además: H. EBERLEIN, *Mark Aurel und die Christen* (Breslau 1914); A S.L FERQHARSON, *Marcus Aurelius, his Life and his World* (Oxford 1951); W GÖRLITZ, *Mark Aurel, Kaiser und Philosoph* (Stuttgart 1954); J. BEAUJEU, *La politique romaine à l'apogée de l'empire*, I: *La politique religieuse des Antonins* (París 1955); J. STRAUB, *Commodus und die Christen:* RAC III 262-265; A. CHAGNY, *Les martyrs de Lyon de 177* (Lyón 1936); E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine I* (París 1947) 17-33; H. DELEHAYE, *Les actes des martyrs de Pergame:* AnBoll 58 (1940) 142-176; E GRIFFE, *Les actes du martyre Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions:* BLE 53 (1952) 65-76; F. CORSARI, *Note sugli Acta martyrum Scillitanorum:* «Nuovo Didaskaleion» 6 (Catania 1956) 5-51; H. KARPP, *Die Zahl des scilitanischen Märtyrer:* VigChr 15 (1961) 165-172; M. SORDI, *I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i cristiani:* «Studi Romani» 9 (1961) 365-378. J. ZAMEZA, *La Roma pagana y el cristianismo* (Madrid $^{2}$1943).

Ya en la primera apologética cristiana se atribuyó al emperador Marco Aurelio (161-180) un edicto favorable a los cristianos; a él apelaban Apolinar de Hierápolis y Tertuliano, cuando quisieron demostrar la injusticia del proceder de las autoridades provinciales romanas contra los cristianos[1]. El motivo de semejante actitud por parte de este emperador lo descubrían en el relato de la lluvia milagrosa, que, por las oraciones de una legión cristiana, habría librado de la derrota o el desastre al ejército imperial en la guerra

1 EUSEBIO, HE 5, 5, 1-7; TERTULIANO, *Apol* 5; *Scapul* 4

de los marcomanos[2]. Es posible que la idea que los apologistas en cuestión se formaron sobre el filósofo-emperador que se propuso poner en práctica, aun como soberano, el ideal estoico, favoreciera tal estimación del mismo; pero la realidad era otra. Ya sus apuntes personales (Τά πρὸς ἑαυτόν, lo que se decía a sí mismo) dan a entender hasta qué punto despreciaba en el fondo a los cristianos, ya que, como él creía, sacrificaban su vida a una ilusión. Que él no estaba dispuesto a permitir que la religión del Estado fuera puesta en peligro por exaltados sectarios religiosos, ni por la introducción de cultos antes ignorados, pruébalo un rescripto del año 176-77, que aun sin dirigirse ciertamente contra los cristianos, podía sin dificultad aplicarse contra ellos por las autoridades provinciales[3]. No puede demostrarse que esto se cumpliera en casos determinados; pero las quejas de los cristianos que se acrecientan bajo este emperador y que encuentran eco en las apologías de Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis y el ateniense Atenágoras, indican claramente que la situación de los cristianos se hizo más aguda. Melitón de Sardes llama la atención de Marco Aurelio sobre los públicos saqueos y depredaciones a que día y noche estaban expuestos los cristianos del Asia Menor, por parte de gentes míseras, tales como no se cometerían con tribus de bárbaros. Para ello se apelaba a nuevos edictos, que el apologista no puede sin embargo atribuir al emperador[4]. También Atenágoras se queja en su apología al mismo emperador de que los cristianos son hostigados, saqueados y perseguidos, y le ruega ponga fin a las denuncias de que son víctimas[5].

Esta situación se ve confirmada por una serie de martirios particulares en varias partes del imperio, que hay que situar bajo el gobierno de Marco Aurelio. En Roma, el filósofo Justino es la víctima más destacada en un grupo de cristianos que fueron ejecutados entre los años 163 y 167 tras un proceso que dirigió el mismo prefecto de la ciudad Junio Rústico. Ya Taciano, discípulo de Justino, parece atribuir parte de la responsabilidad de la muerte de estos cristianos a las intrigas del filósofo pagano Crescente[6].

2. Cf. W. Zwikker, *Studien zur Markussäule* (Amsterdan 1941) 206ss; J. Guey, *La date de la «pluie miraculeuse» (172 après J.-Chr.) et la colonne aurélienne:* MAH 60 (1948) 105-127; 61 (1949) 93-118.

3. J. Beaujeu, l. c. 356-358.

4. En Eusebio, HE 4, 26, 5-6.

5. Atenágoras, *Suppl.* 1, 3.

6. Las actas del martirio de Justino y sus compañeros, en Knopf-Krüger[3] 15-18, con





En el decenio de 160-170 hay que colocar también el martirio de tres obispos de oriente, sobre el que nos da Eusebio noticia fidedigna[7]. Que Publio, obispo de Atenas, fuera ejecutado entre 161-170, lo supo Eusebio de una carta del obispo Dionisio de Corinto a la comunidad de Atenas. Ságaris, obispo de Laodicea, murió mártir «cuando Servilio Paulo era procónsul de Asia», es decir, hacia el año 164. Por el mismo tiempo sin duda halló también la muerte Thraseas, obispo de Eumenia, en Frigia; Policarpo de Éfeso, en carta al papa Víctor, certifica de buena tinta que fue enterrado en Esmirna. Con fundadas razones se sitúa también en tiempos de Marco Aurelio el martirio de un grupo de cristianos de Pérgamo; Carpo, obispo de Tiatira, y un diácono Papilo fueron condenados a morir en la hoguera, y abrasados. La cristiana Agathónica, que asistía a la ejecución, confesó públicamente su fe y se arrojó voluntariamente a las llamas[8].

El relato más vivo sobre el trasfondo, circunstancias y curso de una oleada de persecución local bajo Marco Aurelio nos lo ofrece la carta colectiva de las iglesias de Lyón y Vienne en las Galias, en la que cuentan a los hermanos del Asia Menor la tormenta que estalló sobre ellas el año 177. Eusebio la insertó casi entera en su *Historia de la Iglesia*[9]. Era entonces obispo de la iglesia de Lyón Fotino, muy anciano ya, a quien asistía un presbítero, Ireneo; un diácono, por nombre Santo, pertenecía a la iglesia de Vienne. Una parte considerable de los miembros de la iglesia procedía directa o indirectamente del oriente asiático, por ejemplo, el médico frigio Alejandro o Attalo de Pérgamo, que era ciudadano romano. Junto a estos representantes de la clase superior, había también en la comunidad de Lyón sujetos de las clases inferiores y hasta esclavos, animados unos y otros por intensa vida religiosa. En el verano de 177, cuando se habían reunido en Lyón representantes de todas las Galias para la fiesta del culto imperial, estalló súbitamente el furor popular contra los cristianos, a los que, como en otras partes del imperio, se les acusaba también aquí

la bibliografía allí indicada, y en Ruiz Bueno, *Actas*, 304ss. H. Delehaye, *Les passions des martyrs* (Bruselas 1921) 119-121; Taciano, *Or.* 19, 1.

7. Eusebio, HE 4, 23, 2; 4, 26, 3; 5, 24, 4.

8. Nueva recensión del texto latino y griego por H. Delehaye: AnBoll 58 (1940) 142-176. Cf. H. Lietzmann: Festgabe K. Müller (Tubinga 1922) 46-57, y A.M. Schneider: JdI (1934) 416ss

9. Eusebio, HE 5, 1, 1-2, 8; cf. H. Quentin, *La liste des martyrs de Lyon:* AnBoll 39.

de ateísmo y disolución moral. Después de vejámenes iniciales — se prohibió a los cristianos entrar en los edificios oficiales y en las plazas públicas —, el populacho arrastró a un grupo de ellos a la plaza del mercado, y de allí, tras un interrogatorio, los mandó el tribuno conducir a la cárcel, hasta que el gobernador o legado imperial tomara personalmente cartas en el asunto. En la instrucción hecha por éste, un cristiano, no detenido aún, Vettio Epágato, se ofreció a demostrar ante el tribunal que los crímenes que se atribuían a sus hermanos en la fe, de ateísmo y lesa majestad, carecían de todo fundamento. Cuando, a preguntas del gobernador, Vettio Epágato confesó ser cristiano, fue también detenido. Esclavos gentiles que estaban al servicio de los cristianos, acusaron en sus declaraciones a sus señores de los más graves delitos, de suerte que, a los pocos días, lo más granado de ambas iglesias estaba en la prisión. Durante el proceso, unos diez cristianos renegaron de su fe; los demás fueron condenados a muerte y la ejecución fue acompañada de refinadas torturas. El obispo Fotino, tras malos tratos brutales, expiró en la cárcel; los otros fueron arrojados a las fieras en el circo. Cuando el legado se enteró de que el noble Attalo era ciudadano romano, aplazó su ejecución hasta recibir órdenes del emperador. Estas órdenes imponían que los apóstatas fueran puestos en libertad; los otros, de perseverar en su confesión de cristianos, debían ser ejecutados. Todos se mostraron constantes, y así las ejecuciones prosiguieron su curso. Junto al neófito Maturo, el diácono Santo, Attalo y Alejandro, el redactor de la carta exalta señaladamente la valentía de la joven Blandina y de Póntico, niño de 15 años. Los cadáveres no fueron entregados a sus familiares cristianos; quemados después de seis días, sus cenizas fueron echadas al Ródano. La carta no precisa el número de las víctimas; sólo una tradición posterior señala cincuenta nombres. Bajo Marco Aurelio, no siempre fueron condenados a muerte los cristianos, sino también a trabajos forzados en las minas; esto puede deducirse del fragmento de una carta que conservó Eusebio, de Dionisio obispo de Corinto a Soter (166-175), obispo de Roma [10].

Si se inquieren los motivos de esta evidente agudización del proceder de las autoridades romanas contra los cristianos, no pueden alegarse con seguridad nuevas medidas legales del emperador. Su decisión, en la consulta que le dirige el gobernador de Lyón, demuestra que sigue en pie la situación jurídica establecida por el rescripto de Trajano y la práctica que de él resultó bajo Adriano. Tampoco hay ningún punto de apoyo para afirmar que las autoridades provinciales fueron apremiadas por el poder central de Roma para que cargaran la mano con dureza en el problema cristiano. Las circunstancias de la persecución de Lyón y las indicaciones ya mentadas de los apologistas, nos permiten más bien concluir que, bajo Marco Aurelio, la opinión popular siguió evolucionando desfavorablemente respecto a los cristianos. Esta atmósfera hostil descarga ahora con mayor frecuencia y violencia que bajo Adriano, que todavía podía intervenir contra tales excesos. Si ahora un gobernador de provincia cedía más a menudo a la presión del furor popular, también en Roma pesaba más el ambiente público y se le abría una válvula con el acoso de los cristianos. El descontento general de la población del imperio se mantenía, precisamente bajo Marco Aurelio, de diversas maneras. Las interminables campañas del emperador traían como secuela múltiples molestias; la constante amenaza de la población fronteriza por las invasiones de los bárbaros aumentaba la irritabilidad; a ello se sumaban las catástrofes naturales, como las inundaciones del Tíber y la peste: y todo ello era preludio de la persecución forzosa. Si en los ritos de expiación que el emperador ordenó para conjurar la peste, se comprobaba que los cristianos precisamente brillaban por su ausencia, con ello estaba ya sabido por dónde iría a descargar la furia popular. Por su parte, y aun sin quererlo, las comunidades cristianas atrajeron sobre sí más que nunca la atención general. La lucha contra las corrientes gnósticas dentro de iglesias particulares difícilmente pudo pasar inadvertida al mundo pagano; aun cuando el trasfondo de tales luchas era para ese mundo un enigma, era palpable la creciente oposición de la Iglesia frente a la cultura pagana y el Estado romano. Se podría también citar, por lo menos en casos aislados, el movimiento montanista, para entender la creciente irritación de los círculos paganos frente al cristianismo. El exaltado afán del martirio, propio de los montanistas, y su fanática negativa por entenderse con una cultura que era sostén del Estado pagano, podía atribuirse sin dificultad al cristianismo como tal y

10. EUSEBIO, HE 4, 23, 10.

no podía menos de tener efectos negativos. Sin embargo, el hecho de que en la iglesia de Lyón hubiera un cristiano procedente de Frigia, no basta para descubrir en ella un grupo montanista.

Esta situación no cambió tampoco bajo Cómodo, hijo de Marco Aurelio (180-192), en el que puede incluso comprobarse una tolerancia personal respecto a personalidades cristianas particulares; en su corte pudieron ocupar cargos influyentes algunos cristianos. De ahí que escritores cristianos posteriores, como Eusebio [11], atribuyan al reinado de Cómodo un elevado movimiento de conversiones. La actitud del emperador era debida, entre otras cosas, a la influencia de su esposa Marcia, de inferior linaje, quien, según una noticia de Dión Casio [12], tenía por maestro al presbítero Jacinto y mantenía amistosas relaciones con la comunidad romana, sin que se la pueda tener por ello por cristiana bautizada. A ella se debió que Cómodo dispusiera la vuelta de los cristianos que habían sido condenados a trabajos forzados en las minas de Sicilia [13]. Sin embargo, tampoco este emperador dio nuevas normas sobre la conducta de las autoridades romanas respecto a los cristianos. Así lo demuestran algunos martirios aislados durante su reinado, que sólo pueden comprenderse sobre la base de la legislación hasta entonces vigente. El primer documento latino conservado de origen cristiano da noticia de un proceso contra seis cristianos de una pequeña ciudad africana, por nombre Scillium, a los que condenó a muerte el procónsul Vigellius Saturninus en julio de 180. Es de suponer que estos cristianos fueron denunciados a la autoridad romana, pues el procónsul trató de inducirlos a negar su fe, y sólo al recusarlo los condenó a muerte [14]. Una denuncia también motivó sin duda en 183/84 el proceso del senador romano Apolonio, sobre el que habla Eusebio en un extracto de las actas originales de su martirio [15]. El prefecto Perennis requirió en este caso incluso el dictamen del senado, y, evidentemente, pronunció de mala gana la sentencia contra aquel hombre de alta categoría que se obstinó

11. Ibid. 5, 21, 1.
12. DIÓN CASIO 72; cf. también IRENEO, *Adv haer.* 4, 30, 46 e HIPÓLITO, *Philosophumena* 9, 11, 12.
13. Véase A. BELLUCCI, *I martiri cristiani «damnati ad metalla» nella Spagna e nella Sardegna:* «Asprenas» 5 (Nápoles 1958) 25-46, 125-155; J.G. DAVIES, *Condemnation to the Mines:* «Univ. Birmingham, Hist. Journal» 6 (1958) 99-107.
14. Texto en Knopf-Krüger³ 28-29, y Ruiz Bueno, 349ss; cf. F. CORSARO, l. c.
15. Knopf-Krüger³ 30-35, y Ruiz Bueno, 356ss; cf. J. ZEILLER: RSR 40 (1952) 153-157, y E. GRIFFE: BLE 53 (1952) 65-76.



en la confesión de su fe. No siempre impulsaba un brutal fanatismo a los representantes del Estado romano en su proceder contra los cristianos; así lo demuestra la conducta del procónsul Arrio Antonino, del que cuenta Tertuliano que, habiéndose presentado ante su tribunal un gran número de cristianos, sólo detuvo a algunos y soltó a los demás con estas palabras: «Infortunados, si queréis morir, ahí tenéis cuerdas y despeñaderos» [16]. No faltan además noticias sobre martirios en Apamea de Frigia [17], y Teófilo de Antioquía alude a persecuciones en curso en Siria, cuando, al final de su apología, hace notar que «hasta ahora se somete a los cristianos a crueles tormentos» [18]. Precisamente estas fórmulas generales suponen martirios concretos que, por defecto de fuentes, no conocemos exactamente.

Esta ojeada general sobre la persecución del cristianismo bajo los dos últimos Antoninos confirma claramente la persistencia de la actitud del Estado romano ante el cristianismo que había cuajado bajo Trajano. Los cristianos sólo son llevados ante los tribunales cuando son denunciados como tales a la autoridad; para su condenación, empero, basta la profesión de la fe cristiana y no se requiere demostrar otros delitos. De ahí que sólo esporádicamente se puedan señalar procesos contra los cristianos; bajo Marco Aurelio son reclamados con más frecuencia que antes por la opinión pública, que se ha vuelto más hostil, y a menudo tumultuariamente, lo que se debe al creciente nerviosismo de la población gentil. Esta situación se refleja también en la literatura apologética que aparece a mediados del siglo II y de la que trataremos más detenidamente.

## XIII. La polémica literaria contra el cristianismo. El retórico Frontón. Luciano de Samosata

BIBLIOGRAFÍA: J. GEFFCKEN, *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt* (Berlín ³1920); id., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg ²1929); P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* (París 1934); W. NESTLE, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum:* ARW 37 (1941) 51-100.

16. TERTULIANO, *Ad Scapul.* 5, 1.
17. EUSEBIO, HE 5, 16, 22.
18. TEÓFILO, *Ad Autol.* 3, 30.

*Sobre Frontón:* LABRIOLLE, l. c. 87-94.

*Sobre Luciano:* K. MRAS: Pauly-Wissowa XIII 2, 1725-1777; A. LESKY, *Griechische Literaturgeschichte* (Berna 1958) 759-765; ediciones de *De morte Peregrini:* C. JACOBITZ, *Luciani Opera* III (Leipzig 1904) 271-287 y K. MRAS, *Die Hauptwerke des Lukian griechisch-deutsch* (Munich 1954) 470-505. Además: J. SCHWARTZ, *Lucien de Samosate. Philopseudès et De morte Peregrini* (París 1951, con com.); M. GASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (París 1936); C. CURTI, *Luciano di Samosata ed i cristiani:* «Misc. di Studi di letteratura crist. antica» (Catania 1954) 86-109; G. BAGNANI, *Peregrinus Proteus and the Christians:* «Historia» 4 (1955) 107-112; H.D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Christentum:* NovT 3 (1959) 226-237; id., *Luk. von Sam. und das Neue Testament* (Berlín 1961).

*Sobre Celso:* PH. MERLAN, *Celsus:* RAC II 954-965 (bibl. hasta 1953). Ediciones de los fragmentos del Ἀληθὴς λόγος: O. GLÖCKNER, KIT 151 (Bonn 1924); R. BADER (Tubinga 1940); versión inglesa con com.: H. CHADWICK, *Origen, Contra Celsum* (Cambridge 1953); W. DE BOER, *Scripta paganorum I-IV saec. de Christianis testimonia* (Leiden 1948); A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes* (Giessen 1926); W. VÖLKER, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus* (Halle 1928); A. WIFSTRAND, *Die wahre Lehre des Kelsos* (Lund 1942); W DE VOER, *De eerste bestrijder van het Christendom* (Groninga 1950); C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlín 1955; con bibl.); H.O. SCHROEDER, *Celsus und Porphyrius als Christengegner:* «Die Welt als Geschichte» 17 (1957) 190-202.

La animosidad de la población pagana que acabamos de describir, con sus explosiones de furia popular y la acción de las autoridades estatales a que dio ocasión, hizo que la conciencia pública se percatara cada vez más fuertemente del movimiento cristiano, sobre todo en la primera mitad del siglo II. Con ello se fue poco a poco produciendo en el paganismo una nueva reacción que se movía más bien en un terreno intelectual. En los medios intelectuales se fue formando un ambiente de repulsa, que ahora iba a echar mano de la cultura pagana para combatir al cristianismo. La sátira, la hoja volante y el libro más extenso se convierten en armas de una polémica literaria que se inicia a mediados del siglo II y muy pronto alcanza uno de sus puntos culminantes en los escritos satíricos de Luciano de Samosata y en el *Discurso de la verdad* de CELSO. El hecho es de alta importancia en la historia del cristianismo, pues viene a ser uno de los factores que determinan una reacción por parte cristiana. Los cristianos echan también mano de la pluma y, al ataque pagano, responden con defensa y contraataque; y con los escritos, que así surgen, de los apologistas, crean un sector propio en el campo de la primitiva literatura cristiana que, en la segunda mitad del siglo II, le da una nota característica.



Los primeros indicios de una polémica literaria pagana contra el cristianismo son ya perceptibles en el relato mencionado de Tácito sobre el proceder de Nerón contra los cristianos. Tácito no tiene desde luego a los cristianos por autores del incendio de Roma; sin embargo, sus expresiones irónicas sobre la abominable superstición que representan, sobre los crímenes que cometen y el odio que profesan a todo el género humano, delatan bien a las claras todo el desprecio del escritor pagano, cuyos juicios no pudieron quedar sin efecto en el círculo de sus lectores. Poco más adelante hallamos en Suetonio una caracterización semejante de los cristianos, a los que califica como secuaces de una *superstitio nova et malefica* y así los separa clara y despectivamente de los que guardan la *religio* antigua y verdadera [19]. Parecida estimación de repulsa se nota en Epicteto, que rechaza fríamente el valor con que los «galileos» afrontan el martirio, pues se funda en ciego fanatismo [20]. Todo esto, sin embargo, no pasa de ser nota pasajera de escritores paganos, que, por añadidura, no muestran conocimiento alguno de la nueva religión.

En cambio, a partir de la mitad del siglo II, puede reconocerse claramente en amplios sectores de paganos cultos una creciente inquietud por el auge del movimiento cristiano, al que, evidentemente, a despecho de todos los tumultos populares y medidas policíacas, no se le podía poner dique. Los representantes de la filosofía pagana se ven ahora obligados, acá y allá, a enterarse con alguna mayor precisión del fenómeno espiritual y religioso del cristianismo, y a discutirlo o combatirlo. Como ejemplo temprano de una discusión entre un representante del cristianismo y un filósofo pagano puede citarse el encuentro del apologista Justino y el cínico Crescente en Roma. Según el relato de Justino [21], Crescente propala por todas partes que los cristianos son «gente atea y sin religión»; sin embargo, al hablar así más trataba de halagar a la mayoría pagana, que de expresar lo que él supiera a ciencia cier-

19. SUETONIO, *Vita Neronis* 16.
20. EPICTETO, *Diss.* 4, 6, 7.
21. JUSTINO, *Apol. append.* 3.

ta. Si es que conocía en absoluto las «doctrinas de Cristo», ciertamente —opina Justino— no comprendió su alcance y su grandeza. En la disputa con Crescente, que seguramente fue pública, Justino no se sintió inferior y está en absoluto dispuesto a nuevo diálogo y disputa. El discípulo de Justino, Taciano, indica que Crescente buscó vengarse de su contrincante cristiano por vías muy distintas de las argumentales[22].

Este ejemplo pone bien de manifiesto que la polémica de los hombres cultos acepta por las buenas lo que las masas paganas propalan sobre el ateísmo y falta de religión de los cristianos. Así acontece en el retórico pagano Frontón, que había alcanzado alguna consideración, si no por su significación espiritual, sí al menos por su posición como educador de los príncipes imperiales Lucio Vero y Marco Aurelio. En un discurso en el senado o en una lección pública, que luego se difundió seguramente por escrito, Frontón daba por buenas las graves sospechas que el populacho difundía sobre los cristianos; en sus reuniones, tras suculenta comida y buenos vasos de vino, se entregaban a los peores excesos, incluso al incesto[23]. Es de observar en esto cómo un representante de la clase superior intelectual no se toma evidentemente molestia alguna para examinar la exactitud de tales rumores, y les presta con su discurso un peso cuyo efecto no podía fallar ante la opinión pública. Este efecto podía aún percibir a comienzos del siglo III, cuando Minucio Félix escribió su diálogo. Para gentiles y cristianos es perfectamente conocido el pasaje del discurso de Frontón por él citado.

La pintura de los cristianos que LUCIANO DE SAMOSATA ofrece en su obra satírica *De morte Peregrini*, no puede en rigor entenderse como polémica. Efectivamente, este espíritu burlón que, con aguda pluma, tan fácil y ligeramente sabe pintar las flaquezas de su prójimo para risa de su tiempo, no siente odio contra los cristianos. Luciano no ve en ellos un peligro ni para el Estado ni para el orden público; de ahí que se desdeñe de propalar por su parte los cuentos de horror que sobre ellos circulaban. Las creencias religiosas y la conducta de los cristianos en la vida diaria se le antojan al satírico como una de tantas locuras y aberraciones humanas que él gusta de poner en la picota; pero concretamente la locura cris-

22 TACIANO, *Or* 19, 1
23 MINUCIO FÉLIX, *Octav* 9, 6



tiana le parece innocua. En sus numerosos viajes pudo Luciano oir a menudo hablar de los adeptos de la nueva fe, y, aquí o allá, pudo ciertamente observarlos por sí mismo. Pero su mirada ligera iba sólo a caza de lo que se prestaba a la sátira y podía explotar para efectos cómicos; de ahí que su conocimiento del cristianismo quedase totalmente en lo superficial. Los escritos de los cristianos no parecen haberle interesado, y de su más íntimo mundo religioso no tuvo idea alguna. Por eso traza sobre ellos el cuadro siguiente: Al granuja Peregrino le resulta jocoso aprovecharse de la credulidad de aquella gente. Pronto desempeña papel importante en sus reuniones, interpreta sus escrituras sagradas, compone él otras por su cuenta y goza al cabo de poco tiempo de veneración casi divina. Se le mete en la cárcel por haber asesinado a su propio padre, pero ello no hace sino subir de punto su consideración ante los cristianos. Con celo incansable buscan éstos aliviar su suerte; lo visitan día y noche en la cárcel, le ayudan en su proceso, y él aprovecha sin escrúpulos para su propio enriquecimiento la buena voluntad y desprendimiento de aquellos infelices. Luciano mira más bien con lástima que con cínica burla la fe en la inmortalidad de los cristianos y la prontitud con que van a la muerte, y de modo semejante juzga su amor fraterno, su desprecio de la riqueza y su comunidad de bienes; cualquier hábil embustero podría aprovechar este modo de ser y hacerse pronto rico entre ellos. Sólo cuando los cristianos descubren que Peregrino ha infringido alguno de sus preceptos, lo abandonan[24].

Por entre los resquicios de esta caricatura de la vida cristiana, brilla aún en más de un punto la situación real. Luciano ha oído campanadas sobre el predicamento del confesor de la fe entre sus correligionarios; sabe del cuidado y solicitud de que rodean a los encarcelados por la misma fe, de su espíritu de comunidad y del valor con que afrontan la muerte. Sin embargo, aun en un juez tan sin odio contra los cristianos, es imposible negar la falta de profundidad y lo incompleto del conocimiento de rasgos esenciales de la fe cristiana. De Cristo mismo tiene sólo ideas muy vagas, y es para él algo totalmente velado lo que para los cristianos de entonces significaban la vida, doctrina, muerte y resurrección del mismo

24 LUCIANO, *De morte Peregrini*, 11-13

Cristo. Que Luciano pueda creer que Peregrino pase a los ojos de los cristianos como autor de libros sagrados es tan grotesco como su afirmación de que hubieran venerado al impostor como a un dios. Así sólo podía surgir una desfiguración del verdadero cristianismo, que bien poca atracción podía ejercer sobre los gentiles que leyeran a Luciano. Apenas cabía más que una sonrisa de compasión para una religión cuyos adeptos eran, desde luego, inofensivos e ingenuos botarates, y, por añadidura, aceptaban sin pizca de crítica las tradiciones de su fe. La imagen que Luciano trazó del cristianismo no pudo tampoco quedar sin efecto en la lucha espiritual con el paganismo.

### *Celso*

CELSO, escritor de las últimas décadas del siglo II, levanta a un nivel totalmente distinto la polémica con el cristianismo, en un extenso escrito al que dio el título, no exento de ambigüedad, de *Alethes logos* (Discurso de la verdad). La obra entera se ha perdido; los amplios extractos de ella que Orígenes intercaló en su refutación de Celso no permiten realmente una reconstrucción completa, pero sí formarse una idea clara de los pensamientos fundamentales que caracterizaban este trabajo. Su autor no puede clasificarse de forma exclusiva en ninguna escuela filosófica de su tiempo. Su concepto de Dios está en buena parte determinado por el platonismo medio; reconoce, por ende, Celso un Dios absolutamente trascendente, primero y sumo, inmutable e informe a un tiempo, que ha de ser honrado más en el alma particular que en formas fijas y comunes de culto. A pesar de este Dios supremo, producto de la deducción filosófica, hay una muchedumbre de dioses inferiores que reclaman la adoración de los hombres, pues les han sido encomendadas funciones varias por el Dios supremo. Entre ellos hay que contar sobre todo los astros, los dioses del culto y dioses familiares de las religiones ligadas a determinados pueblos. Dioses inferiores son también los démones, que, sin embargo, adquieren a menudo en el pensar y obrar de los hombres tal importancia, que se desorbita su verdadera significación. Finalmente, Celso coloca próximo a los dioses inferiores al soberano terreno, pues al orden de la vida terrena garantizado por él deben los hom-



bres su bienestar. Representa, pues, una fe filosófica que rechaza el monoteísmo, y toma ante las religiones populares y cultos mistéricos la postura griega de la tolerancia, siempre que correspondan más o menos a las ideas fundamentales de su religión de base filosófica.

Según Celso, toda religión que aparece tiene que demostrar su justificación, ora como fe ligada a un pueblo, ora como culto local. El cristianismo se le presenta a él como un movimiento religioso nuevo y por ello lo somete también a examen. Celso se ha informado en lo posible sobre la nueva religión. Se ha esforzado por entender sus escritos, conoce parte del Antiguo Testamento, los evangelios, y también otra literatura cristiana. Evidentemente, ha buscado también contacto personal con adeptos del cristianismo y hablado con ellos sobre cuestiones especiales de su fe. Otros conocimientos se los han procurado fuentes judías y escritos de la polémica judeocristiana. Los resultados de sus estudios los resumió en una obra erudita y densa, que no se limita a la exposición de puntos de vista teóricos, sino que saca también de ellos consecuencias prácticas. Como sus conclusiones sobre el cristianismo son de fondo totalmente negativo y se exponen en forma vivamente agresiva, el *Alethes logos* de CELSO representa un acontecimiento incisivo en la polémica literaria entre el paganismo y el cristianismo. Indudablemente hubo de darse importancia en medios cristianos a este escrito y a su posible efecto en el público; la prueba es que, setenta años después de su aparición, el teólogo cristiano más importante del siglo III lo consideró aún digno de una refutación a fondo.

Partiendo de sus supuestos filosóficos, Celso no podía admitir la doctrina de la creación ni el concepto de revelación tal como los profesa el cristianismo. Un mundo que es creado de la nada y otra vez perece, es incomprensible para su cosmología, y la manera como el Antiguo Testamento describe la actividad del Dios creador le parece también incompatible con la dignidad del Dios sumo. Este Dios, según la concepción de Celso, está sentado en lejanía inaccesible, y no puede revelarse a sí mismo sin cambiar su ser o someterse al cambio de la historia y ponerse en peligrosa cercanía del mal. El dualismo platónico y la cosmología estoica son en esta materia las bases de la posición de Celso, a quien la

idea de una encarnación de Dios le parece francamente ignominiosa: «Ningún Dios ni hijo de Dios ha bajado ni bajará jamás a la tierra»[25]. A esta negación de la fe cristiana de la encarnación añade Celso una caracterización de la persona de Jesús de Nazaret, que tenía que herir en lo más hondo a todo cristiano. Era, según él, un mero hombre que, con los medios propios de los magos de Egipto, se había ganado prestigio y autoridad; ahora bien, nadie sueña en dar a los magos egipcios el título de «hijos de Dios». En el fondo, pues, Jesús es un charlatán, fanfarrón y embustero, cuya conducta moral no estuvo tampoco a cubierto de todo reproche. El culto que los cristianos le rinden es comparable al de Antínoo, el antiguo favorito de Adriano; su adoración tiene por objeto un muerto, no un ser divino.

Con la idea griega de la imposibilidad de una intervención divina en el curso de la historia humana se relaciona también la impugnación de la doctrina cristiana sobre los ángeles; para Celso, un Dios que en una hora determinada de la historia envía a un mensajero con una misión salvadora, infringe la ley inmutable que rige todo acontecer intramundano o inmanente.

Mucho más efecto que los ataques a ciertas doctrinas del cristianismo, tenía que producir la caracterización negativa que Celso ofrece de los cristianos y de su existencia cotidiana. Los cristianos son en su mayoría gentes espiritualmente limitadas, que no entienden sus propias doctrinas, no se prestan a discusión alguna sobre ellas y hasta exaltan a sabiendas la «locura» o insensatez como algo excelente. Su fe es francamente la religión de los tontos o de la tontería[26]. Con ello estaba dada, a los ojos de los griegos, sentencia contra la religión cristiana, ya que excluía adrede el *logos* de la vida de sus fieles. La predicación de los maestros cristianos llega — según Celso —, incluso a prevenir contra la sabiduría terrena, y espanta así a todo aquel para quien la *paideia* griega representa un ideal. De ahí que tampoco halle oyentes sino en la esfera social a la que ya de suyo es extraña la formación: entre los esclavos, en los estados inferiores de los obreros manuales y profesiones semejantes, entre niños y mujeres sin razón. Lo cual no es de maravillar, pues a esas clases pertenecía el propio fundador de la

25. CELSO, *Fragm.* 5, 2 (127 Bader).
26. Cf., para lo que sigue, C. ANDRESEN, l. c.



religión, que sólo fue un carpintero. La desestima moral de los cristianos como impostores y embusteros la funda Celso en el hecho de que a sabiendas tomaron prestadas ideas del pasado griego, y luego las tergiversaron y falsearon en su propaganda, siendo así que el griego mira con reverencia esa herencia de su pasado. Con ello el cristianismo se convierte en un único pecado contra el *logos*, y en un adversario irreconciliable del *Alethes logos*, que impera entre los griegos. Los cristianos pecan además contra el otro ideal del helenismo, la fidelidad al *nomos*, aquel reverente respeto a la tradición en la piedad y leyes del culto, que, por lo demás, es guardada como ley no escrita por todos los pueblos. Ya Moisés infringió esta ley al introducir el monoteísmo judío en lugar del politeísmo egipcio; pero se dio sobre todo esta rebelión y apostasía contra el *nomos*, cuando Jesús de Nazaret comenzó a predicar una nueva fe. Esta apostasía del *nomos* conduce al cristianismo al aislamiento y hace de él una religión miserable de rincones, cuyos secuaces compara Celso con un montón de lombrices que se reúnen en un lodazal y discuten sobre cuál de ellas es más pecadora[27].

La rebelión de los cristianos contra los sagrados ideales del *logos* y del *nomos* hace que Celso los marque a fuego como una gavilla de criminales, que tienen por qué temer la luz de la publicidad. Ya Jesús se había escogido en los apóstoles hombres de dudosa fama, que ejercían las sucias profesiones de alcabaleros y marinos, y hasta él mismo no era más que «un duro capitán de bandidos»[28] a la cabeza de su banda de salteadores. No son mucho mejores los sucesores de los apóstoles, los actuales predicadores cristianos. Su palabra sólo halla eco entre criminales, entre los que es un incentivo para nuevos crímenes. De ahí el deber de los órganos estatales de proceder contra una fe que de esa manera surge, en vedadas conjuraciones secretas, contra todo derecho tradicional y contra todo orden establecido. No tiene, pues, sentido la compasión con las víctimas que el proceder estatal exige de parte de los cristianos.

Aquí se impone preguntarse qué alcance pudo tener un ataque tan masivo. Entre los cristianos mismos apenas podía contar con éxito alguno palpable. La desfiguración de la persona de Jesús

27. *Contra Celsum* 4, 23.
28. *Fragm.* 2, 12; 2, 44*b* (65 y 76 Bader).

tenía que llenarlos del más profundo horror, toda vez que procedía de un hombre que tenía a su disposición los evangelios. Lo mismo cabe decir de la caracterización de los apóstoles y primeros discípulos, y del menosprecio del martirio cristiano, al que Celso negaba todo valor moral, cuando, por otra parte, no tenía palabras suficientemente estimativas para la fidelidad a las creencias religiosas. Además, el total desconocimiento del concepto cristiano de pecado y la fundamental incomprensión de lo que unía íntimamente entre sí a los cristianos, restaba a la obra de Celso todo efecto medianamente profundo sobre los mismos. Puede ciertamente alegarse, con algún viso de razón, que, en su polémica contra el cristianismo, guiaba a Celso la idea de salvar de la disolución los altos ideales griegos de vivir conforme al *logos* y al *nomos;* pero, si creyó necesario unir ese noble intento a una lengua llena de burlas y escarnios, que no retrocede ni ante las peores injurias — para un cristiano blasfemias —, con ello prestó menguado servicio a su propia causa. Su llamamiento a los cristianos para que salgan de su aislamiento y se inserten en la vida común del Estado romano, perdía de ese modo todo crédito.

Otra cosa debió pasar con el efecto que el libro produjo entre los paganos contemporáneos. Un pagano culto que, sin conocimiento personal del cristianismo, leyera el libro de Celso, en el que, con pretensiones de extensa erudición, se pintaba la amenaza de los bienes sagrados de la helenidad, difícilmente podía mostrar interés alguno positivo por religión de tan baja estofa. En muchos hubo de afianzarse más fuertemente la convicción de la necesidad de que el Estado interviniera duramente contra movimiento tan peligroso. Sin embargo, puede buenamente dudarse de que tal obra iniciara un renacimiento de religiosidad pagana frente al cristianismo. La evolución posterior permite concluir que, por este ataque, las fuerzas defensivas cristianas antes se fortificaron, que se debilitaron.

## XIV. La primera apologética cristiana del siglo II

FUENTES: Ediciones completas de los apologistas: J.C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum* (Jena [3]1876/81); E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (sin Teófilo) (Gotinga 1914); id, *Index apologeticus* (Leipzig 1912). Una nueva ed. se proyecta para los GCS; *Padres Apologistas griegos*, ed. Ruiz Bueno (Madrid 1959). J. Zameza, o. c.



BIBLIOGRAFÍA: La más antigua en Bardenhewer I 181ss y Quasten P I 181ss; J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) IX-XLIII y 239-322; A. Puech, *Les apologistes grecs du deuxième siècle de notre ère* (París 1912); A. Hauck, *Apologetik in der alten Kirche* (Leipzig 1918); I. Giordani, *La prima polemica cristiana, gli apologetici del II° secolo* (Turín 1930, Brescia [2]1943); M. Pellegrino, *Gli apologetici greci* (Roma 1947); id, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947); E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche:* ZNW 43 (1950/51) 195-224; V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del secondo secolo:* Gr 32 (1951) 5-49 187-222; R.M. Grant, *The Chronology of the Apologists:* VigChr 9 (1955) 25-33.

*Cuestiones especiales:* F. Andres, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jh.* (Paderborn 1914); K. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung* (Tubinga 1922); J. Lortz, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jh.:* Festschr. A. Ehrhard (Bonn 1922) 301-327; V.A.S. Little, *The Christology of the Apologists* (Londres 1934); F.J. Dölger, *Sacramentum infanticidii:* AuC IV (1934) 188-228; H. Rossbacher, *Die Apologeten als politisch-wissenschaftliche Schriftsteller* (Halberstadt 1937); M. Pellegrino, *Il cristianesimo di fronte alla cultura classica* (Turín 1954); H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter, Studien zum Problem Christentum und Antike* (Berlín 1956); H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2. Jh.* (Winterthur 1957); J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II[e] et III[e] siècles* (Tournai 1961) 11-80.

Ediciones sueltas y bibliografía más importante sobre los apologistas en particular:

*Aristides:* Texto griego y siríaco en R. Harris - J.A. Robinson, *The Apology of Aristides* (Cambridge 1893); texto griego en J. Geffcken, l. c. 3-27, con com., ibid. 28-96; en Goodspeed, l. c. 3-23. G. Lazzati, *Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide,* SC 66 (1938) 35-61; Ruiz Bueno, 103ss.

*Justino:* Las apologías editadas por A.W.F. Blunt (Cambridge 1911); G. Rauschen (Bonn [2]1911); G. Krüger (Tubinga 1915); M. Pfättisch (Munster 1933); S. Frasca (Turín 1938). El diálogo con Trifón, ed. por G Archambauld (París 1909) y en Goodspeed, l. c. 90-265; Ruiz Bueno (Madrid 1959). Nuevo fragmento del diálogo en G. Mercati: Bibl. 22 (1941) 339-366. Sobre la tradición textual de la apología, W. Schmid: ZNW 40 (1941) 87-138. Juicio de conjunto: M.-J. Lagrange, *S. Justin* (París [3]1914);

G. BARDY: DThC VIII 2228-2277; M.S. ENSLIN: JQR 34 (1943) 179-205. Además, E.R. GOODENOUGH, *The Theology of Justinus Martyr* (Jean 1923); M. PELLEGRINO, *L'auttualità dell'apologetica di S. Giustino*, SC 70 (1942) 130-140; K. THIEME, *Kirche und Synagoge* (Olten 1945); W.H. SHOTWELL, *The Exegesis of Justin* (Chicago 1955). Sobre la repercusión de Justino en Ireneo: F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem* (Leipzig 1930) 339-374; A. Quasten I, 195ss.

*Taciano:* E. SCHWARTZ (Leipzig 1888) (= TU 4, 1); traducción: BKV 12 (1913) 177-257; Ruiz Bueno, 572ss. Sobre su fecha: R.M. GRANT: HThR 46 (1953) 99-101 La bibl. más antigua en Quasten P I, 215-218. Fundamental ahora: M. ELZE, *Tatian und seine Theologie* (Gotinga 1960), con bibl. completa 130-134; I. ORTIZ DE URBINA, *Trama e carattere del Diatessaron di Taziano;* OrChrP 25 (1959) 326-57

*Atenágoras:* E. SCHWARTZ (Leipzig 1891) (= TU 4, 2); P. UBALDI - M. PELLEGRINO (Turín 1947); GEFFCKEN, l c. 120-154, com. 155-238; versión inglesa, con com., en ACW 23 (Londres 1956); esp. en Ruiz Bueno, 647ss Además, H.A. LUCKS, *The Philosophy of Athenagoras* (Washington 1936); R.M. GRANT, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras:* HThR 47 (1954) 121-129; cf. Quasten I, 225.

*Teófilo:* Ed. S FRASCA (Turín 1938); G. BARDY - J. SENDER: SourcesChr 20 (1948); Ruiz Bueno, 768ss. Sobre la trad. textual: R.M. GRANT: VigChr 6 (1952) 146-159. Juicio de conjunto: E. RAPISARDA: *Studi Ubaldi* (Milán 1937) 381-400; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem* (Leipzig 1930) (= TU 46, 2), cf. J. LEBON: RHE 26 (1930) 675-679, y R.M. GRANT: HThR 40 (1947) 227-256; id., *The Problem of Theophilus:* HThR 43 (1950) 179-196; cf. Quasten I, 226-231.

*Melitón de Sardes:* Los fragmentos, en M.J. ROUTH, *Reliquiae sacrae* (Oxford 1846) 111-153. Ed. de la homilía: C. BONNER (Londres 1940); B. LOHSE (Leiden 1958); M. TESTUZ (Colonia-Ginebra 1960). Sobre el texto de la homilía: A. WIFSTRAND: VigChr 2 (1948) 211-223, y P. NAUTIN: RHE 44 (1949) 429- 438 (también contra la autenticidad). En pro de la autenticidad, part.: E. PETERSON: VigChr 6 (1952) 33-43, y B. LOHSE, en el prólogo de su ed. H. CHADWICK, *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha:* JThS NS 11 (1960) 76-82. Sobre la teología: A. GRILLMEIER: ZKTh 71 (1948) 5-14; id., «Scholastik» 20-24 (1949) 481-502 *(descensus Christi;* doctrina sobre el pecado original). Sobre la doctrina bautismal: R.M. GRANT: VigChr 4 (1950) 733-736; cf. Quasten P I, 234-237.

*Discurso a Diogneto:* Ed. J. GEFFCKEN (Heidelberg 1928); H.-I. MARROU: SourcesChr 33 (1951); versión inglesa, con com., por A. KLEIST en ACW 6 (1948); versión esp. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*. Bibl. sobre la cuestión del autor en Altaner[6] 108s. Sobre su contenido: J.G. O'NEILL: IER 85 (1956) 92-106; cf. Quasten I, 237ss.



*Hermias:* Texto PG 6, 1169-1180, y H. DIELS, *Doxographi graeci* (Berlín [2]1929); Ruiz Bueno, 879ss. A. DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias* (Paderborn 1907); L. ALFONSI, *Ermia filosofo* (Brescia 1947); cf. Quasten I, 241s.

Ya antes de la mitad del siglo II se inicia de lado cristiano el trabajo de ciertos escritores a quienes, posteriormente, por razón de la finalidad de sus obras, se les dio el nombre de «apologistas». Pertenecen en su totalidad al ámbito de lengua griega del imperio y forman un grupo cerrado que, en la segunda mitad del siglo II, va creciendo más y más en número e importancia y, en muchos aspectos, introduce una nueva fase en el desenvolvimiento de la primitiva literatura cristiana. Y es así como los apologistas dan conscientemente un paso más allá de sus inmediatos antecesores, los padres apostólicos; su temática no se limita sólo a la exposición en forma sencilla, y para los miembros de las nacientes comunidades, del fondo más importante de la revelación. Los apologistas se percatan claramente de que el cristianismo, en las décadas que lo remontan hasta la mitad del siglo II, ha entrado, señaladamente en el oriente helenístico, en una situación que plantea también a sus escritores temas y tareas nuevas. Se dan cuenta de que, en toda la extensión de la vida pública, su fe tropieza con un creciente ambiente de hostilidad, y esta evolución los obliga a dirigir inmediatamente su palabra, en sus trabajos literarios, al contorno no cristiano, a fin de procurarle, por escritos más o menos extensos, una imagen fiel de la nueva religión y hacer así posible un juicio objetivo sobre sus adeptos y un trato humano correspondiente. En la situación del momento, todo esclarecimiento sobre el verdadero carácter de la religión cristiana significaba también objetivamente una defensa contra las sospechas y falsos juicios del paganismo circunstante. Así, si se mira el asunto u objeto central de estos nuevos escritos cristianos, está justificada la denominación general de «apologías». Pero sus autores podían sin dificultad juntar también propósitos misioneros y propagandistas y, por lo menos indirectamente, contribuir a la propagación de la fe entre sus lectores.

Los apologistas cristianos no tuvieron necesidad de inventar la forma literaria para su propósito; la forma se les brindaba de por sí, primero, en el *logos* o discurso de defensa que se pronunciaba ante las autoridades del Estado y la concurrencia del público, y

se publicaba más tarde, y, en segundo lugar, en el diálogo, cuya ocasión y circunstancias eran por lo general fingidas. Una y otra forma se emplean en la apologética cristiana: el discurso de defensa, sobre todo cuando se quiere hablar al público pagano; el diálogo, en la discusión con el judaísmo [29], que entró en una fase nueva cuando el judaísmo de la diáspora se mostró algo más accesible a renovar el tema del verdadero Mesías, una vez que acabó de existir políticamente el judaísmo palestinense por la victoria romana sobre Bar Kochba.

Pero a par de los interlocutores, cambian en los escritos apologéticos el método y la elección de temas. En los diálogos con el judaísmo el tema fundamental está impuesto de antemano: Sólo Jesús de Nazaret es el Mesías prometido y sólo en Él se han cumplido las predicciones mesiánicas del Antiguo Testamento. En la polémica contra las formas religiosas del paganismo y contra la cultura helenística que las acompaña y sostiene, la abundancia de temas es mayor. En este campo había que desvanecer primeramente los tenaces rumores que atribuían a los cristianos desórdenes sexuales, ateísmo e inutilidad en la vida social, incitando con ello la animosidad de los gentiles contra ellos. Más amplio espacio se concede a la exposición positiva de la verdad de la religión cristiana, y a la pintura de la vida moral y de la ética que la sostiene en el diario quehacer. Con ello gustan los apologistas de juntar una crítica más o menos viva de la fe pagana en los dioses y sus mitos, tarea en que a veces los ayuda y aun sirve de modelo el racionalismo religioso contemporáneo. Alguno que otro apologista intenta demostrar que la búsqueda de Dios o tanteos religiosos de los más profundos pensadores gentiles, hallan precisamente su término en el cristianismo. Sin embargo, a par de esa valoración en parte positiva, de la obra cultural del paganismo, se encuentra también una actitud puramente negativa, que hace objeto de burla, a menudo harto barata, todas las conquistas del genio griego.

La serie de escritores de carácter apologético la abrió el ateniense CUADRATO que, según testimonio de Eusebio [30], dirigió una *Apología* al emperador Adriano. El único fragmento ciertamente auténtico

29. Así la obra perdida de ARISTÓN DE PELLA, *Disputa entre Jasón y Papisco sobre Cristo* (h. 140), cf. Quasten I, 189s.
30. EUSEBIO, HE 4, 3, 1, el fragm. ibid. 4, 3, 2.



no permite conclusiones retrospectivas sobre el carácter de conjunto de la *Apología.* Varios ensayos por identificar la apología de Cuadrato con obras de tendencia apologética conservadas dentro de la primitiva literatura cristiana, hay que darlos, en parte, por fracasados; en parte siguen siendo puras hipótesis que no han alcanzado reconocimiento unánime entre los investigadores [31]. En cambio, el escrito de Arístides, paisano y contemporáneo de Cuadrato, que por largo tiempo se había dado por desaparecido, ha sido afortunadamente redescubierto completo en versión siríaca y se ha demostrado que en la novela griega de Barlaam y Joasaph, en la redacción de Juan Damasceno, se halla una refundición libre de la misma. También Arístides se dirige sin duda al mismo emperador Adriano, según noticia de Eusebio, que tenía aún delante la apología en su texto original [32]. Sin embargo, el autor no logra desenvolver de modo eficaz y atrayente su idea fundamental de que a los tres géneros de hombres bárbaros, griegos y judíos, les falta la verdadera idea de Dios, y sólo el cuarto género, el de los cristianos, posee la verdadera doctrina y la recta vida moral. Arístides no domina su material, que toma en parte de la crítica religiosa de los epicúreos, o se lo ofrece la apologética judía contra el politeísmo. Su inhabilidad se debe sin duda a que quiere aprovechar la lengua de la filosofía contemporánea para aproximar a sus lectores las ideas cristianas fundamentales. Tales son, para él, que Jesucristo bajó como Hijo de Dios del cielo y tomó carne de una virgen; que después de su muerte y resurrección mandó a los apóstoles predicar a todos los pueblos el mensaje del verdadero Dios, creador del mundo, y exhortarlos a la guarda de sus mandamientos; que el que éstos cumple, alcanza la vida eterna. El gentil es exhortado a leer las escrituras sagradas de los cristianos y a adherirse a la doctrina de Cristo. Un tono más cálido se percibe cuando Arístides habla de la vida diaria de los cristianos (cap. 15ss), que se recomienda por su alta pureza de costumbres. El apologista está profundamente convencido de que sólo el cristianismo puede traer

31. Cf. Altaner[6] 94. El mayor interés lo ha hallado hasta ahora la opinión de P. Andriessen, que cree reconocer la apología de Cuadrato en el *Discurso a Diogneto;* cf. sus artículos RThAM 13 (1946) 5-39, 125-149; 14 (1947) 121-156, y: VigChr 1 (1947) 129-136; SE 1 (1949) 44-54; Bijdragen 11 (1950) 140-150. Sobre la cuestión insiste G. BARDY: APhilHistOS 9 (1949) 75-86; B. ALTANER: RAC I 652-654.
32. EUSEBIO, HE 4, 3, 3. La versión siríaca supone dirigida la apología a Adrianos Antoninos, es decir, a Antoninus Pius: es más probable que errara el traductor, que no Eusebio.

la salvación a la humanidad. Este primer ensayo conservado de un apologista cristiano que quiere hacer asequible la fe a sus conciudadanos gentiles, sugiere la idea de que fue un gentil recién convertido al cristianismo el que se abalanzó sobre una tarea para la que estaba aún totalmente impreparado[33].

Una aportación incomparablemente superior representa la obra de JUSTINO, convertido de familia griega gentil de Flavia Neápolis en Palestina, que, siendo director de una escuela en Roma, sufrió el martirio hacia el año 165[34]. Una apología con un apéndice, cuyos destinatarios son el emperador Antonino Pío y su hijo Marco Aurelio, y el extenso *Diálogo con el judío Trifón* son los restos que han llegado hasta nosotros de hasta ocho obras que Eusebio pudo tener ante sus ojos[35]. La apología a los emperadores fue escrita hacia el año 150, aunque sea difícil decidir si llevaba ya como conclusión originaria el apéndice que se designa a menudo como segunda apología, o si fue posteriormente añadido[36]. El *Diálogo* supone la apología; pero faltan otros puntos de apoyo para su datación.

El itinerario vital y el grado de formación de su autor dan a estos escritos apologéticos categoría particular. Justino pertenecía a la clase superior culta del paganismo, y, como filósofo de profesión, no sólo conoce las más importantes corrientes espirituales de su tiempo; sino que, como buscador incansable de la verdad, las ha examinado por decirlo así «por orden»; sólo halló paz interior cuando reconoció el cristianismo como «la única filosofía verdadera y provechosa» *(Dial.* 8, 1), se adhirió a ella y consagró el resto de su vida a predicarla y defenderla. Se comprende que en Roma, como maestro de esta filosofía ante un público y discípulos gentiles, tomara como punto de partida ideas y razonamientos filosóficos, que eran familiares a aquéllos y guardaban cierto parentesco con verdades de la revelación cristiana. Justino combate la mitología politeísta pagana con las armas que había fabricado el racionalismo filosófico. A ella opone el Dios uno, «padre del universo»

33. Cf. W. HUNGER, *Die Apologie des Aristides eine Konversionsschrift:* «Scholastik» 20-24 (1949) 390-400. Sobre el fondo doctrinal: PH. FRIEDRICH: ZKTh 43 (1919) 31-77.
34. El relato de su martirio, en Knopf-Krüger³, 15-18, y Ruiz Bueno, 304ss.
35. EUSEBIO, HE 4, 18, 1.
36. Cf. A. EHRHARDT: JEH 4 (1953) 1-12, que defiende de nuevo la tesis de dos apologías independientes.



*(Apol. Append.* 6), que no tiene principio, es causa última del mundo, no tiene nombre que pueda expresar su naturaleza y está sentado en su trono por encima del mundo, en el que no puede hacerse inmediatamente visible. Que este Dios uno sea padre, no estriba para Justino en el hecho de que ha dado a los hombres graciosamente la filiación divina, sino en que es la causa última de la creación. Pero este concepto filosófico de Dios trata Justino de unirlo con elementos de la doctrina cristiana sobre la Trinidad, tal como se expresa en el símbolo o regla de la fe; y así, en la fe cristiana de Dios, entra también la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, y en el Espíritu profético[37]. El Logos estaba desde el principio en Dios, es engendrado por el Padre y apareció en Cristo en su plenitud divina, como de Él lo había antes anunciado la Sagrada Escritura. No tiene, desde luego, la misma dignidad que el Padre, pero participa, como Hijo, de la naturaleza divina *(Dial.* 61). Ya antes de su aparición en Cristo, desplegó este Logos su actividad; no sólo por Él creó el Padre el mundo, sino que apareció a menudo como el «ángel del Señor», habló por los profetas del Antiguo Testamento y obró también en hombres tan eminentes como Heraclito, Sócrates y Musonio, en quienes actuaba como «Logos germinal», de suerte que estos grandes hombres y otros más que vivieron conforme al Logos que dirigía su razón, deben propiamente ser contados ya entre los cristianos. Si en la doctrina de Justino acerca de Dios y del Logos se descubre así principalmente influencia estoica[38], su concepción de la actividad de los ángeles y demonios delata fuertes concomitancias con la filosofía platónica de la época[39]. Dios confió a los ángeles buenos el cuidado de los hombres y cosas de este mundo *(Apol.* 2, 5). No son espíritus puros, sino que poseen una corporeidad aérea, que se nutre de una especie de maná *(Dial.* 57). La caída de los ángeles fue debida a su comercio con mujeres; sus hijos son los demonios que, desde su reino de los aires, ejercen

37. W. PANNENBERG, *Der philosophische Gottesbegriff in frühchristlicher Theologie:* ZKG 70 (1959) 1-45.
38. F. BARDY, *S. Justin et la philosophie stoïcienne:* RSR 13 (1923) 491-510; 14 (1924) 33-45; M. SPANNEUT, *Le stoicisme des Pères* (París 1957); R. HOLTE, *Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies:* StTh 12 (1958) 109-168; N. PYCKE, *Connaissance rationelle et connaissance de grâce chez s. Justin:* EThL 37 (1961) 52-85.
39. C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus:* ZNW (1952/53) 157-195; W. SCHMID, *Frühe Apologetik und Platonismus (Prooimion des Dialogs mit Tryphon):* Festschr. O. Regenbogen (Heidelberg 1952) 163-182.

su funesto influjo sobre la humanidad, hasta que, al segundo advenimiento de Cristo, sean entregados al fuego eterno. Ellos son los verdaderos inventores del culto idolátrico pagano, ellos cegaron también a los judíos ante el Logos y fueron así causa de su muerte de cruz; y ahora tratan de impedir por su astucia la conversión de la humanidad al mismo Logos y a Dios; pero, en el nombre de Jesucristo, redentor, se les da a los cristianos un poder que los protege de los démones (*Dial.* 30).

El cristianismo de Justino tiene aún otro aspecto menos influido por conceptos filosóficos, que se manifiesta sobre todo cuando habla de la vida diaria de los cristianos, en la que el apologista toma parte como uno cualquiera de los miembros de una comunidad. El alto nivel moral de los cristianos es para él prueba convincente de que están en posesión de la verdad. Los cristianos son veraces y castos en su vida, aman a sus enemigos y marchan animosos a morir por sus creencias; no porque razonamientos filosóficos los hayan persuadido de la excelencia de esas virtudes, sino porque Jesús les exige una vida de acuerdo con esos ideales. La prueba irrefragable de que Jesús ha traído la verdad está en que claramente se han cumplido en Él todas las predicciones de las escrituras del Antiguo Testamento[40]. Justino concede a éstas estima pareja a los evangelios, que son los «recuerdos de los apóstoles» (*Apol.* 66 y *Dial.* 100). Con la naturalidad de un sencillo miembro de la Iglesia, habla Justino del bautismo y de la liturgia eucarística como de elementos esenciales del culto cristiano. El bautismo que se administra «en el nombre de Dios, Padre y Señor del universo, y de nuestro redentor Jesucristo y del Espíritu Santo» (*Apol.* 61), libra de los pecados antes cometidos y crea un hombre nuevo por Cristo; por ser el cristiano espiritualmente iluminado por él, el bautismo se llaman también «iluminación».

La más pura forma del culto divino es el sacrificio eucarístico, en el que los creyentes, unidos en comunión fraterna, presentan pan y vino, sobre los que el presidente de la comunidad pronuncia una oración de acción de gracias. Estos dones se distribuyen nuevamente entre los fieles; pero ahora no son ya pan ni bebida ordinarios, sino la carne y sangre de aquel Jesús, que se hizo también carne. Esta transformación es operada por las palabras que Jesús pronunció sobre el pan y el vino en la última cena, y que mandó a sus apóstoles las repitieran en memoria suya (*Apol.* 62). A esta comida llaman los cristianos eucaristía; ha venido a sustituir los sacrificios del Antiguo Testamento, que Dios desprecia. Ella es aquel sacrificio perfecto que de antemano anunció Malaquías, y el cumplimiento de aquel sacrificio espiritual que buscaban los filósofos y que ellos exigían como la sola forma de culto digna de Dios. Es el único sacrificio «lógico», λογικὴ θυσία, porque su centro es el Logos mismo, Jesucristo[41].

También en otras cuestiones reflejan las ideas de Justino la doctrina tradicional de la primera hora cristiana, aun cuando repugnan fuertemente al sentir pagano. Justino habla sin ambages del misterio de la cruz, de la redención de la humanidad por la muerte y la sangre del Hijo de Dios. Su fe en la resurrección de la carne, que traerá un día la inmortalidad a todas las almas buenas, es inconmovible. Aun cuando, según sus propias palabras (*Dial.* 80), no todos los buenos cristianos estén de acuerdo con él, Justino espera un reino milenario en Jerusalén, que comenzará al fin de los tiempos, cuando las almas de los muertos sean liberadas del Hades.

De habérsenos conservado las restantes obras de Justino, en que tomaba las cuestiones de la resurrección, de la omnipotencia de Dios y de la naturaleza del alma, se podría trazar un cuadro más completo de su teología[42]. La finalidad apologética de su controversía con los gentiles le prescribió, por decirlo así, la motivación filosófica y racional de su fe, y la disputa con los judíos le obligó a ceñirse mucho a la cuestión mesiánica. Sin embargo, hay que decir que no se detuvo en un cristianismo puramente filosófico; su visión constituye un escalón instructivo en la evolución de la primera teología cristiana, que, frente al mundo de los padres apostólicos y al anterior ensayo apologético de Arístides, representa un innegable progreso.

40. Véase O. CASEL, *Die Eucharistielehre des hl Justinus:* «Katholik». 94 I (1914) 153-176, 243-263, 331-335, 436; O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus Apol 66:* Dth 18 (1940) 296-316; OTILIO DE N. JESÚS, *Doctrina eucarística de san Justino,* RET 4 (1944), 3-58.



41. J. GERVAIS, *L'argument apologétique des prophéties messianiques selon s. Justin:* «Revue de l'Univ. d'Ottawa» 13 (1943) 129-146, 193-208.

42. EUSEBIO, HE 4, 11, 8; 4, 18, 4-5. Cf. B. SEEBERG, *Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers:* ZKG 58 (1939) 1-81; H. BACHT, *Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration:* «Scholastik» 26 (1951) 481-495; 27 (1952) 12-33; N. HYLDAHL, *Tryphon und Tarphon:* StTh 10 (1957) 77-90. Sobre la influencia de Justino sobre Ireneo, cf. F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem* (Leipzig 1930) 339-374.

Cierta paridad en el itinerario espiritual de la conversión une al sirio TACIANO con su maestro Justino, pues también él fue ganado a la verdad por las escrituras sagradas de los cristianos, al término de larga búsqueda que lo llevó hasta iniciarse en los misterios (*Orat.* 29). Sin embargo, su *Discurso a los griegos,* que había de justificar su conversión, supone una regresión respecto de la apología de Justino. Mientras éste descubre en la filosofía griega elementos de verdad, Taciano sólo muestra burla y escarnio para las conquistas culturales del helenismo. Nada existe en él que sea propiedad griega, sino que todo ha sido tomado en préstamo a los bárbaros, a los que tan altivamente miraban los helenos, y, por añadidura, lo entendieron mal o lo desfiguraron malignamente (*Orat.* 1ss). La teología de los griegos es necedad, sus teatros, escuela de vicios, su filosofía está llena de embustes; su circo, música y poesía son fuente de pecados (*Orat.* 21-28). Un juicio condenatorio tan global y tajante, no era muy propio para que un griego culto se abriera precisamente a lo que Taciano tenía que decir sobre la religión cristiana. Centro de ella es el Dios uno, sin principio, claramente distinto del mundo material, que Él creó por medio de su Logos. Dios ha destinado al hombre, después de la consumación de todas las cosas, para la resurrección, y Él será también su juez. El hombre está dotado de libre albedrío y puede, por ende, escoger el bien y entrar así en la inmortalidad, a despecho del influjo de los démones que tratan de extraviarlo. Los demonios son los que quieren imponer al hombre la fe en el hado, y por ello serán un día condenados al fuego eterno. El hombre, como imagen de Dios, puede liberarse de su dominio, a condición de renunciar, por rigurosa mortificación, a la materia. Eso hacen los cristianos, a los que calumniosamente se atribuyen todas las infamias posibles. Lo lacunoso y fragmentario de la teología de Taciano salta a la vista, y sorprende sobre todo lo poco a fondo que trata, precisamente con miras a sus destinatarios paganos, de la figura y obra redentora de Cristo; si bien es cierto que sólo expone algunos rasgos de sus concepciones teológicas, y la elección de las mismas estaba determinada por los módulos de la predicación misionera a los paganos. La desmesura de su ataque contra la cultura helenística (y a la helénica en general) correspondía a un rasgo del carácter de Taciano, su tendencia a lo extremo simplemente, que, a su vuelta



a Siria su patria hacia el año 172, terminó por apartarlo de la Iglesia, y lo llevó a fundar la secta de los encratitas, que rechazaba el matrimonio como pecado, y prohibía en absoluto comer carne y beber vino [43]. Influjo mucho más amplio que a su apología, estaba reservada a otra obra de Taciano, que aún se conserva y a la que dio nombre de *To diatessarōn euaggelion,* una armonía evangélica que trataba de refundir en una exposición o relato único los cuatro evangelios. Un fragmento procedente de Dura-Europos anterior al año 254 parece abogar por la redacción en lengua griega de este *diatessaron,* que se empleó en la iglesia siria como libro litúrgico hasta el siglo V y fue comentado por san Efrén. Traducido muy pronto al latín, influyó también evidentemente sobre el texto evangélico fuera de Siria. El comentario de Efrén conservado en armenio y varias refundiciones del *Diatessaron* en árabe, latín y holandés medio permiten una reconstrucción de su forma primigenia [44].

Con pluma más ágil que la de todos los apologistas hasta aquí citados, ATENÁGORAS, «el filósofo cristiano de Atenas», que, hacia el año 177, se dirigió con una súplica o memorial al emperador Marco Aurelio y a su hijo Cómodo en la que refuta las calumnias contra los cristianos, reclama para el cristianismo igualdad de derechos con la filosofía pagana y pide, por ende, se lo tolere por parte del Estado. Noble como el tono del escrito en su conjunto es también la actitud de Atenágoras ante la filosofía, entre cuyos representantes se pueden descubrir a menudo tendencias monoteístas, sin mirarlos por ello como ateos. También se desmoronaba la acusación de ateísmo hecha a los cristianos por el hecho de que creen en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y están persuadidos de la existencia de un mundo angélico, al que está confiado el orden del universo (*Suppl.* 10). La existencia de este Dios uno puede incluso demostrarse por motivos racionales (*Suppl.* 8) y la revelación permite también reconocer la divinidad del Logos; la acción del Espíritu Santo, que es una emanación de Dios, se hace particularmente palpable en los profetas (*Suppl.* 7 y 10). El alto nivel de la moralidad cristiana se demuestra por la pureza de la vida

---

43. R.M. GRANT, *The Heresy of Tatian:* JThS NS 5 (1954) 62-68; G. BLOND, *L'«hérésie» encratite vers la fin du IV^e siècle:* «Science religieuse» (París 1944) 157-210; F. BOLGIANI, *La tradizione ereseologica sull'encratismo:* «Atti Accad scienze Torino» 91 (1956/57) 1-77.

44. I. ORTIZ DE URBINA, *Trama e carattere del Diatessaron di Taziano:* OrChrP 25 (1959) 326-357.

conyugal y la estima de la virginidad; un segundo matrimonio pasa entre los cristianos por un decente adulterio (*Suppl.* 31-35). La creencia cristiana de la resurrección del cuerpo resultaba especialmente difícil a los griegos, y Atenágoras trata de fundamentarla filosóficamente en un escrito especial. Es evidente que, en este apologista, la argumentación filosófica ganó en calidad y la inteligencia teológica del cristianismo en profundidad.

Sólo los *Tres libros a Autólico* se han conservado de la considerable obra de TEÓFILO, helenista culto que, después de su conversión hacia el año 180, dirigió la comunidad cristiana de Antioquía [45]. Autólico es su amigo pagano, a quien quiere hacer ver, en un griego atrayente, que los escritos sagrados de los cristianos, es decir, el Antiguo Testamento, sobrepujan en antigüedad y en fondo filosófico y religioso a todo lo que produjo el pensamiento griego. Esta argumentación y la refutación de las calumnias gentiles corren sobre los carriles ordinarios. En la exposición de la fe cristiana aparece por vez primera en un escritor cristiano la designación de τριάς (2, 15), para cuyas personas emplea siempre los términos de Dios, Logos y Sofía (1, 7; 1, 10; 2, 18). Los autores de los evangelios, como los profetas, son para él portadores del Espíritu; sus escritos, juntamente con las cartas de Pablo, tienen autoridad de «palabra santa y divina» (2, 2; 3, 13s). Al alma humana le corresponde una inmortalidad potencial; la inmortalidad efectiva se le concede como galardón de la libre observancia de los mandamientos de Dios (2, 27).

A excepción de unos pocos fragmentos, se ha perdido también la apología de Melitón, obispo de Sardes, así como los trabajos del retórico Miltíades del Asia Menor y los del obispo de Hierápolis, Apolinar [46]. Valerosa y dignamente denunció Melitón de Sardes al emperador Marco Aurelio las injustas depredaciones y persecuciones a que estaban expuestos los cristianos, mientras la benévola disposición de sus antecesores para con el cristianismo, exceptuados Nerón y Domiciano, redundó en bien del imperio romano [47]. Eusebio ha conservado el catálogo de los restantes escritos del obispo Melitón, cuyo prestigio fue grande, y sus títulos nos permiten re-

45. EUSEBIO, HE 4, 24; JERÓNIMO, *De vir. ill.* 25; *Ep* 121, 6, 15
46. Cf. Quasten I, 231s.
47 EUSEBIO, HE 4, 26, 5-11



conocer la sorprendente amplitud de los temas que le interesaban [48]. Con mucha probabilidad le pertenece una homilía hallada en un papiro del siglo IV sobre Éxodo 12, que, pronunciada seguramente en una festividad de pascua de los cuartodecimanos, nos procura importantes datos sobre la primitiva doctrina cristiana en Asia Menor acerca del pecado original, la obra redentora de Cristo, el bautismo y el carácter de la predicación de entonces. Un himno conservado en el mismo papiro se ajusta tan bien a la liturgia pascual de los cuartodecimanos y al mundo ideal de Melitón, que ha sido también atribuido al obispo de Sardes [49]. Hacia fines también del siglo II y comienzos del III, hay que datar otros dos escritos de carácter apologético. El *Discurso a Diogneto*, que se ha transmitido anónimo, mereció más atención por su elegante helenidad que por su fondo teológico, y tienta una y otra vez a ensayos difícilmente convincentes para identificar a su autor. A una breve crítica de la religión judía y pagana, siguen los capítulos hímnicos, que es grato citar, acerca de la vida diaria de los cristianos: «Toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña... están en la carne, pero no viven según la carne; pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos... Son pobres y enriquecen a muchos... Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados...; castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida... Y, para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo» (cap. 5 y 6). Hacia el año 200, no respondía en todas partes la realidad a este cuadro ideal. Más que un estudio bien pensado, el *Escarnio* de HERMIAS es una descarada hoja volante, en que su autor se burla de las contradicciones en las doctrinas de distintos filósofos o escuelas acerca de Dios, del mundo y del alma humana.

Una valoración global de la obra de los apologistas del siglo II no podrá ya sostener sin restricciones la tesis de que, en su intento de hacer comprender el cristianismo al mundo culto helenístico, contribuyeron decisivamente a su helenización. El contenido genuina-

48. Ibid. 4, 26, 2.
49. El himno pascual ha sido editado y comentado por O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Friburgo 1960); cf. J DANIÉLOU: RSR 48 (1960) 622-625.

mente cristiano de la literatura apologética contradice inequívocamente esa tesis, sobre todo si se tiene en cuenta su finalidad que, dado el empeño de entablar diálogo con judíos y gentiles, no permitía una exposición completa de la teología cristiana. De ahí que tuviera que renunciar desde luego a una descripción detallada de los misterios cristianos. Sin embargo, si se la compara con los padres apostólicos, se puede comprobar un desenvolvimiento considerable de la doctrina sobre Dios, de la cristología del Logos, del pensamiento trinitario y de la antropología cristiana. Además, el trabajo sobre la Biblia hizo considerables progresos: se perciben indicios de una formación del canon, se comienza a desenvolver la doctrina sobre la inspiración, y el Antiguo Testamento es explotado para una cristología de fundamentación bíblica. Finalmente, las obras de los apologistas, por los fragmentos litúrgicos de Justino y por lo que nos dicen acerca de la relación del cristianismo con el Estado y de la actividad misionera de la joven Iglesia, nos proporcionan datos muy preciosos sobre la estructura de la vida interna de la Iglesia en el siglo II. Sólo con dificultad puede contestarse a la cuestión del éxito que pudo tener el trabajo apologético del siglo II. Uno de sus intentos, la igualdad de derechos de la religión cristiana con los otros cultos oficiales y, consiguientemente, el cese de la persecución por parte del Estado, no se logró. Pero la confianza en sí mismos de los cristianos hubo de fortalecerse no poco, y es seguro que la finalidad de propaganda misionera, que determinaba también la actividad de los apologistas, tuvo parte considerable en la dilatación del cristianismo, en la proporción que ésta alcanza a fines del siglo II sobre todo en oriente.

## XV. LA CONTROVERSIA CON EL GNOSTICISMO. NATURALEZA Y FORMAS DE LA GNOSIS. MARCIÓN. LA IGLESIA SE DEFIENDE. ALCANCE DE LA VICTORIA CRISTIANA


FUENTES: W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tubinga 1932); varios de esos textos en versión al. en H. LEISEGANG, *Die Gnosis* (Stuttgart $^{4}$1955); F. SAGNARD, *Extraits de Théodote:* SourcesChr 23 (1948); G. QUISPEL, *Lettre de Ptolémée à Flora:* ibid. 24 (1949); *Koptisch-gnostische Schriften I*, ed. por G. SCHMIDT: GCS 13 (1905), nueva ed. por W. TILLS GCS 45 (1959) (contiene: *Pistis Sophia*, los dos *Libros de Jehú*, el





*Apokryphon* de Juan); W. TILL, *Die gnostischen Schriften des Papyrus Berolinensis 8502:* TU 60 (Berlín 1955) *(Evangelio según María, Apokryphon de Juan, Sophia Jesu Christi);* P. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* I (El Cairo 1950; fotocopia de: *Discurso de la resurrección, Apocryphon de Juan. Evang. de Tomás, id. de Felipe, Naturaleza de los arcontes);* M. MALININE - H.CH. PUECH - G. QUISPEL, *Evangelium veritatis* (Zurich 1956), versión al. por W. TILL: ZNW 50 (1959) 165-185. A GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, etc., *L'Évangile selon Thomas* (Leiden 1959) (texto copto); J. DORESSE, *L'évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus* (París 1959); W.C. VAN UNNIK, *Evangelium aus dem Nilsand* (Francfort del Meno 1960) (con traducción de *Evangelio de Tomás, Evangelio de la verdad, Apócrifo de Juan);* J. LEIPOLDT - H.M. SCHENKE, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyruscodices von Nag Hammadi* (Hamburgo-Bersgstadt 1960) *(Evangelio de Tomás, Evangelio según Felipe, Naturaleza de los arcontes*, con com.); R.M. GRANT - D.N. FREEDMAN, *Geheime Worte Jesu - Das Thomasevangelium* (Francfort del Meno 1960); K. GROBEL, *The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel, transl. from the Coptic* (Nashville 1960); *Los Evangelios apócrifos*, ed. SANTOS OTERO (Madrid $^{2}$1963).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Generalidades:* Resumen en RGG$^{3}$ III 1652-1661; LThK$^{2}$ IV 1021-1030; Altaner$^{6}$ 111-116. Además: E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme* (París $^{2}$1925); F.C. BURKITT, *Church and Gnosis* (Cambridge 1932); G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion* (Zurich 1951); H. LEISEGANG, *Die Gnosis* (Stuttgart 1955); H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I (Gotinga $^{2}$1954), II/I (ibid. 1954); A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermes Trismégiste* IV: *Le Dieu inconnu et la gnose* (París 1954); G. VAN MOORSEL, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (Utrecht 1955); H.-J. SCHOEPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (Tubinga 1956); W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth* (Gotinga 1956); W. FREI, *Geschichte und Idee der Gnosis* (Berna 1958); R. McL. WILSON, *The Gnostic Problem* (Londres 1958); R. AMBELAIS, *La notion gnostique du démiurge dans les Écritures et les traditions judéo-chrétiennes* (París 1959); R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity* (Nueva York-Londres 1959); E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959); C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule I* (Gotinga 1961); A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 5 t. (Roma 1955-61).

2. *Sobre los hallazgos de Nag Hammadi:* H.-CH. PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte:* Coptic Studies in Honour of W.E. Crum (Boston 1950) 91-154 En especial sobre el Codex Jung: H.-CH. PUECH - G. QUISPEL, VigChr 8 (1954) 1-51; 9 (1955) 65-102; F.L. CROSS, *The Codex Jung* (Londres 1955); J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (París 1958). Sobre el evangelio de Tomás: G. QUISPEL, *L'évangile selon Thomas et les Clémentines:* VigChr 12 (1958) 181-196; R.M. GRANT: ibid. 13 (1959) 170-180; G. QUISPEL, *L'évangile selon Thomas*

*et le Diatessaron:* ibid 13 (1959) 87-117; J.A. FITZMYER, *The Oxyrhynchos Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas:* ThSt 20 (1959) 505-560; K.TH. SCHÄFER, «Bibel und Leben» (1960) 62-74; O. CULLMANN, ThLZ 85 (1960) 321-334; CL.-H. HUNZIGER, ZNW Beih. 26 (1960) 209-230; R. ROQUES: RHR 157 (1960) 187-218; B. GÄRTNER, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londres 1961); R. KASSER, *L'évangile selon Thomas* (Neuchâtel 1961).

3. *Cuestiones especiales:* W.C. TILL, *Die Gnosis in Ägypten:* «Parola del passato» 4 (1949) 230-249; G. WIDENGREN, *Der iranische Hintergrund der Gnosis:* ZRGG 4 (1952) 97-114; E. HAENCHEN, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?:* ZThK 49 (1952) 316-349; H.-CH. PUECH, *La gnose et le Temps:* «Eranos» 20 (1952) 57-113; W.H.C. FREND, *The Gnostic Manichaean Tradition in Roman North Africa:* JEH 4 (1953) 13-26; id., *The Gnostic Sects and the Roman Empire:* ibid, 5 (1954) 25-37; R. MCL. WILSON, *Gnostic Origins:* VigChr 9 (1955) 193-211; 11 (1957) 93-110: W.C. VAN UNNIK, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis:* ibid. 15 (1961) 65-82.

La polémica literaria del paganismo no representaba para la comunidad cristiana un peligro demasiado serio; mas en el llamado gnosticismo cristiano le salió a la Iglesia un adversario que, desde los primeros decenios del siglo II, constituyó en forma creciente una amenaza a su existencia. Se trata del fenómeno del sincretismo religioso de la antigüedad poniente que, sobre la base del dualismo oriental, juntaba ideas religiosas del judaísmo tardío con ciertos rasgos de la revelación cristiana, aunque en forma desfigurada, y ahora, avanzando desde el oriente, como corriente poderosa y con voluntad conquistadora, se dirigía a los hombres del agonizante mundo antiguo, los solicitaba y les exigía una decisión. Su fuerza de choque se fundaba en su pretensión, pareja a la del cristianismo, de ofrecer al hombre religiosamente inquieto una inteligencia válida del mundo y de sí mismo, que se le presentaba en una literatura, a menudo de alto nivel formal, y se le predicaba por maestros y jefes de escuela de nombre prestigioso. Esta fuerza de atracción del gnosticismo estaba apoyada primeramente por una liturgia o ritual que no tenía reparo en tomar sus formas de los cultos mistéricos o del cristianismo, y cuyo fuerte simbolismo se explotaba bien; y, en segundo lugar, por una hábil propaganda, que lo mismo aprovechaba el canto religioso como la novela interesante y terminaba por la organización y unión de los adeptos ganados. Con fino olfato percibió el gnosticismo que su más serio rival era la naciente



Iglesia y concibió el audaz proyecto de conquistarla desde dentro, penetrar en sus comunidades, y disolverla por la formación de una especie de células gnósticas. Si se salvó el cristianismo organizado en iglesia, ello se debió a que sus dirigentes vieron esa amenaza y supieron llevar a cabo una guerra defensiva que reclamó todas las fuerzas.

Una exposición satisfactoria de las doctrinas fundamentales del gnosticismo y de sus formas de manifestarse, tropezaba hasta ahora con el estado precario de las fuentes. En su original, sólo se conocían unos pocos escritos de procedencia gnóstica, como la *Pistis Sophia,* de fecha tardía, y los *Libros de Jehú,* con supuestas revelaciones de Cristo a sus discípulos; pues una gran parte de la literatura gnóstica que en el siglo II superaba seguramente en volumen a la de la Iglesia, fue aniquilada tras la victoria del cristianismo o pereció por falta de interés. De este modo, el material se reducía en gran parte a las citas y extractos que habían hecho autores antignósticos, es decir, sobre todo Ireneo, Tertuliano e Hipólito y, en menor escala, Clemente de Alejandría, Orígenes y los ya tardíos Epifanio de Salamina y Filastrio de Brescia. Mas tampoco la literatura antignóstica se ha conservado más que en escasa medida, y desgraciadamente se ha perdido también la obra sin duda más temprana de este género, el escrito de JUSTINO *Contra todas las herejías,* que polemizaba inmediatamente con el gnosticismo en su pleno florecimiento[50]. Los escritos antignósticos de origen eclesiástico son, naturalmente, literatura polémica, que seleccionaba adrede de las obras gnósticas lo que ofrecía más favorable flanco al ataque; de ahí que esta selección no permita formarnos una idea completa del mundo de imaginaciones gnósticas. Sobre todo su caracterización por parte de los autores cristianos podía fácilmente pecar de parcialidad. Tal situación, en lo que respecta a las fuentes, ha sido totalmente renovada, en 1945/46, a raíz del hallazgo de la amplia biblioteca de una comunidad gnóstica en la ciudad del Alto Egipto, Nag Hammadi, en las proximidades del antiguo monasterio pacomiano Cenobosquion; la biblioteca, guarda, en 13 manuscritos de papiro. más de 40 obras especiales, desconocidas hasta ahora, en lengua copta, por lo general traducciones directas del griego. Las traducciones han de situarse a finales del siglo IV o comienzos del V; pero los originales se escribieron acaso, en parte, en el siglo II. Muchos títulos de los tratados encontrados hicieron por de pronto sospechar que se trataba de apócrifos cristianos ya conocidos; pero un examen más atento reveló que el contenido es completamente nuevo. Entre ellos está representado, por ejemplo, el género de los evangelios apócrifos, por un evangelio de Tomás. de Felipe y de los egipcios y por un *Evangelio de la verdad;* los Hechos de los apóstoles por unos *Hechos de Pedro* y *de Matías.* Especialmente copiosa es la literatura apocalíptica con los apocalipsis de Pedro,

50 JUSTINO alude a este trabajo en *Apol.* 1, 26.

Pablo, Juan, Santiago (tres veces), Dositeo y Set. Como en muchos escritos desempeña papel central la figura del profeta Set (Sem), cabe suponer que la biblioteca de Nag Hammadi fue propiedad de la secta de los setitas, que es mencionada a menudo por los escritores cristianos. El hallazgo ofrece además obras de Hermes Trismegistos, escritos doctrinales de cabecillas gnósticos como Silvano y Eugnostes; otras se presentan como *Explicación de la gnosis* o como exposición *Sobre la naturaleza de los arcontes*[51]. Hasta ahora sólo se ha publicado una parte de los escritos hallados en su texto original o en versiones[52]; sólo la publicación de todos los textos permitirá ofrecer una exposición del gnosticismo, históricamente exacta aun en sus pormenores.

### *Ideas fundamentales del gnosticismo*

En un primer contacto con los escritos gnósticos se impone la impresión de confusión y exuberancia de ideas y cuestiones religiosas, expuestas a menudo en formas extrañas; pero si se los examina más despacio, se va destacando un tema fundamental que reaparece en todas las variaciones doctrinales gnósticas y puede reducirse a un solo problema y al intento de resolverlo. El problema es éste: ¿Cómo se halla el verdadero conocimiento que esclarezca el enigma del mundo y del mal en el mundo, así como el enigma de la existencia humana? Es lo que, en una especie de definición de la gnosis, expresó el gnóstico Teódoto: El conocimiento (gnosis) de las siguientes cuestiones nos libera: «¿Qué éramos, qué hemos venido a ser, dónde estábamos, adónde hemos sido arrojados, adónde vamos, de qué nos liberamos, qué es nacer, qué es renacer?»[53]. En las respuestas a estas preguntas, las ideas que una y otra vez reaparecen son éstas: El más íntimo ser del hombre le impulsa a unirse con el Dios verdadero y perfecto, pero desconocido; ahora bien, por destino especial, el hombre ha sido desterrado a este mundo imperfecto, que no puede ser obra del Dios sumo, sino la creación de un ser inferior e imperfecto, que lo domina con la ayuda de poderes malignos. El hombre sólo puede liberarse del dominio de estos poderes, si se conoce bien a sí mismo y reconoce también que está separado de Dios. Sólo este conocimiento permite el retorno al mundo luminoso y superior del Dios verdadero. Este tema fundamental del gnosticismo, en el estado actual de la investigación, no puede reducirse a una fuente única, claramente definible y reconocida por todos. Sus elementos proceden más bien de diversos movimientos religiosos, cuya existencia puede demostrarse en la época del sincretismo en el oriente anterior y en

51. Cf. el resumen en J. DORESSE, l. c. 165ss, y W.C. VAN UNNIK, l. c. 26ss.
52. A los textos citados antes, en «Fuentes», hay que añadir: *Tratado sobre el origen del mundo:* «Muséon» 72 (1959) 349-352; *Tratado sobre las tres naturalezas* (parcialmente): ThLZ 84 (1959) 243-256.
53. *Excerpta ex Theodoto* 78; cf. WC. VAN UNNIK, *Evangelium aus dem Nilsand* (Francfort del Meno) 33.



el ámbito del Mediterráneo oriental. Estos elementos se entrecruzan en múltiples enlaces, de suerte que el fenómeno general del gnosticismo presenta nuevos aspectos según su ámbito de propagación y sus principales representantes. No tiene el estudioso ante los ojos un sistema cerrado con ideas de claro cuño o perfil, o con proposiciones doctrinales dogmáticamente fijadas; sino una corriente multicolor de ideas e intuiciones religiosas, que toman aspecto distinto en cada nueva orilla. Sin embargo, en el movimiento general se aprecian diversas corrientes parciales que nos permiten reconocer de qué afluentes se ha formado.

Primeramente existe un núcleo de concepciones gnósticas independientes de todo contacto con el cristianismo[54]. Tal es el marcado dualismo, que establece contraste absoluto entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal, y cuya patria hay que buscar en el mundo del antiguo Irán. Cuando estas imaginaciones iránicas tropiezan con el relato de la creación en el Génesis, ese relato se interpreta y amolda al sentido de ellas; y el Dios creador del Antiguo Testamento se convierte en el demiurgo, que no conocía la luz. Otra fuente cuyas aguas van a parar también a la corriente gnóstica la hallamos en las ideas astrológicas que, saliendo, después de Alejandro Magno, de su ámbito babilónico de origen, penetraron en el mundo helenístico y, produjeron profundo efecto con su doctrina acerca del influjo de los poderes planetarios sobre el destino del mundo y del hombre. El nuevo hallazgo de Cenobosquion señala con fuerza a Egipto como suelo feraz en ideas gnósticas. Sin duda hay que estudiar aún más despacio las influencias de la antigua religión egipcia sobre el gnosticismo; pero los escritos herméticos de la biblioteca de Nag Hammadi indican innegables conexiones entre el hermetismo egipcio y la gnosis. Aun cuando en esta literatura hermética no se otorga papel alguno al demiurgo como creador del mundo y está libre de las extravagantes figuras de los démones, el contraste que aquí se muestra entre la luz y las tinieblas, el encuentro de un ser superior con la materia, la liberación de la humanidad ligada a la materia, la ascensión del liberado a Dios, son ideas que aparecen también en los discursos gnósticos, y sólo falta aquí el elemento bíblico y cristiano.

Las relaciones que ligan entre sí al judaísmo y la gnosis presentan un problema difícil[55]. Todo el mundo está de acuerdo en que el mundo del Antiguo Testamento desempeña papel importante en la literatura gnóstica. Pero ésta está además llena de imágenes y fantasías corrientes en la apocalíptica judía. Particularmente fuerte es el influjo bíblico, aunque frecuentemente de signo negativo, en las discusiones a que somete la gnosis el relato bíblico de la creación. No parece excluirse que sectas judaicas tardías ejercieran papel de intermediarias entre las corrientes religiosas iranias y helenísticas de un lado, y el movimiento gnóstico de otro, pues puede demostrarse que hubo herejes judíos que no se cerraban a ideas dualistas. Se impone

54. En J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (París 1958) 332.
55 G G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York 1943); además, los trabajos de H -J. SCHOEPS.

la cuestión de si, entre esenios y gnósticos, no correrían ciertos hilos en uno y otro sentido. La comunidad de Qumrán, lo mismo que el gnosticismo, admitía para determinadas partes de su doctrina el riguroso precepto del arcano absoluto. El *Libro de la disciplina* enseña además que, al crear al hombre, Dios destina para guiarlo dos espíritus, el espíritu de la verdad y el espíritu de la maldad, que hacen respectivamente al hombre hijo de la luz o de las tinieblas, rasgo, en el fondo, dualista, que recuerda vivamente concepciones parejas del gnosticismo. Se ha contado por otra parte con la posibilidad de que pervivieran en sectores gnósticos residuos de la comunidad de Qumrán [56].

Finalmente, hay que aludir también a corrientes filosóficas, de tinte religioso, dentro del helenismo, que es innegable que dejaron un poso en el gnosticismo sincretista. Ciertos temas de la teología gnóstica se insinúan ya en la teoría platónica de la caída del alma y su vinculación a la materia del cuerpo. También el estoicismo aportó su contribución al mundo ideal gnóstico. Los escritos gnósticos de Cenobosquion echan mano de buena gana de la interpretación alegórica de Homero y Hesiodo, que había desarrollado el helenismo. Sin embargo, la dependencia del gnosticismo respecto a la filosofía helenística ha de verse más en la terminología que en el fondo ideológico.

Cuando el sincretismo se hallaba en su pleno apogeo, salía también el cristianismo de su suelo palestinense de origen, y emprendía su camino hacia el mundo helenístico, en cuyo clima sincretista halló creciente interés. Muchos hombres de entonces hubieron de prestar oídos cuando se les prometía nueva redención por obra de una figura, que era, a par, portadora de revelaciones antes deconocidas. El nuevo mensaje de la salvación del hombre venía además acompañado de un culto atrayente, cuyos misteriosos ritos se suponía ayudaban a asegurar la salvación. Tal mensaje de salvación y tal culto ofrecían consiguientemente abundantes puntos, en que podía ensayarse una vinculación con el sincretismo religioso. El proceso del paso de elementos cristianos no puede ya seguirse por menudo; lo cierto es que la figura de Cristo se insertó pronto en el mundo ideal gnóstico, y algunos secuaces de corrientes sincretistas tuvieron pronto la pretensión de ser cristianos. Hacia el año 160 después de Cr., Justino menciona gentes de su tiempo que se designaban a sí mismos como cristianos. reconocían a Jesús como a Señor, pero en el creador del mundo sólo veían a un Dios malo; existen diversos grupos de tales cristianos que se llamaban, según el nombre de sus cabecillas, valentinianos, marcionitas o basilidianos [57]. Poco después alude Celso a comunidades cristianas, conocidas como valentinianos o gnósticos [58]. Sin embargo, tanto Justino como más tarde Orígenes recalcan que tales grupos no representan el verdadero cristianismo y no pertenecen a la Iglesia. Más claramente aún se palpa el carácter sincrético de tales sectas en el relato de Ireneo acerca de una tal Marcelina, que fue a Roma bajo el obispo Aniceto, hizo allí propaganda de sus ideas y ganó adeptos que se daban nombre de gnósticos. Entre las imágenes de figuras veneradas por ellos se encontraba también, junto a las de Pitágoras y Platón, la de Cristo, que suponían se remontaba a Pilato [59]. Los cabecillas de tales sectas o comunidades gnósticas apelaban expresamente en favor de sus doctrinas a tradiciones apostólicas o a la predicación de Cristo mismo, por ejemplo, PTOLOMEO, discípulo de Valentín, en su *Carta a Flora* [60]. Otros incrustaban ideas cristianas, desfiguradas, en su sistema doctrinal, por ejemplo, los valentinianos, que recalcaban la necesidad de la redención, sin la que no podría llegarse al pleroma; el bautismo de Jesús operaría la remisión de los pecados, sólo la redención por el Cristo que descendió a Él daría la perfección o consumación. Según ellos, de esta redención se participa por un rito misterioso y por determinadas fórmulas que han de pronunciarse al celebrarlo; así, por ej., el redimido dice: «Estoy fortalecido y redimido; redimo mi alma de este eón y de cuanto de éste procede, en el nombre del Jao, que redimió su alma en el Cristo vivo» [61]. Junto a reminiscencias del NT, se palpa aquí particularmente el desdoblamiento de la forma del redentor en un Jesús terreno y en un Cristo celestial, inaceptable para el cristianismo eclesiástico.

Aun cuando los escritores cristianos no dan sobre ello datos precisos, es de suponer que los maestros y apóstoles del gnosticismo sacarían una parte de sus adeptos de entre los miembros de las comunidades eclesiásticas, a quienes faltarían frecuentemente criterios cristianos para reconocer inmediatamente el carácter heterodoxo de tales especulaciones. Dos elementos hubieron de contribuir al éxito de la propaganda gnóstica. Primeramente, el apelar insistentemente a la tradición de la Iglesia, sobre la que se apoyaba su doctrina de la «verdadera gnosis» y de la salud que sólo por la gnosis se adquiere; esta tradición, dada su alta categoría, sólo se habría transmitido por caminos secretos, revestida de parábolas que sólo se explican a los que son capaces de comprenderlas [62]. Es así como en el evangelio de Marcos (4, 33s) se lee: «Con muchas parábolas como ésas les predicaba la palabra, en la medida en que podían entender, y sin parábolas no les hablaba. Pero cuando estaba a solas con sus discípulos, se lo explicaba todo.» De esta fuente secreta procedía la muchedumbre de escritos gnósticos que se referían ora a éste, ora al otro apóstol o discípulo de Cristo, como portador especialmente escogido de la revelación. Precisamente el hecho de que el contenido de estas revelaciones estuviera envuelto en halo de tanto misterio, había de hacerlo interesante a muchos cristianos, sobre todo cuando eran expresadas con alusiones veladas. El éxito de la propaganda gnóstica se fundaba además en la tesis de que sólo ellos, como cristianos de orden superior, como hombres espirituales o «pneu-

56. Cf. J. DORESSE, l. c. 326s, y R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*.
57. JUSTINO, *Dial.* 35, 1-6.
58. ORÍGENES, *Contra Celsum* 5, 61.



59. IRENEO, *Adv. haer.* 1, 25, 6.
60. PTOLOMEO, *Ep. ad Flor.* 7, 8-9.
61. IRENEO, *Adv. haer.* 1, 33, 3-7.
62. Ibid. 1, 3, 1.

máticos», poseían la recta interpretación del acontecer cósmico y sólo ellos eran así capaces del conocimiento perfecto de Dios. El que, como la gran masa de los cristianos eclesiásticos, sólo hubiere alcanzado su salvación por la fe y las buenas obras, se quedaba, según los gnósticos, detenido para siempre en el escalón de un cristianismo inferior, el de los «psíquicos» [63]. Era inevitable que entre los profetas de semejante cristianismo desfigurado y los dirigentes de las iglesias cristianas, se desencadenara una fuerte lucha, si no querían éstos dejar que se descompusiera y volatilizara la sustancia entera de su credo.

## *Formas más importantes del gnosticismo*

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Basílides:* H. WASZINK, *Basilides:* RAC I 1217-1225; G. QUISPEL, *L'homme gnostique. La doctrine de Basilide:* «Eranos» 16 (1948) 89-139; R.M. GRANT, *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus:* VigChr 13 (1959) 121-125.

2. *Gnosis valentiniana:* F.-M.-M. SAGNARD, *La gnose Valentinienne et le témoignage de s. Irénée* (París 1947); G. QUISPEL, *La conception de l'homme dans la gnose Valentinienne:* «Eranos» 15 (1947) 249-286; id., *The Original Doctrine of Valentine:* VigChr 1 (1947) 48-73; id , *Neue Funde zur Valentinianischen Gnosis:* ZRGG 6 (1954) 289-305; A. ORBE, *Estudios Valentinianos:* AnGr 65 (1955), 83 (1956), 99 (1958), 113 (1961).

3. *Marción:* A. v. HARNACK, *Marcion* (Leipzig [2]1924, reimpr. Darmstadt 1961); E. BARNIKOL, *Die Entstehung der Kirche im 2. Jh. und die Zeit Marcions* (Kiel [2]1933); R.S. WILSON, *Marcion* (Londres 1933); J. KNOX, *Marcion and the New Testament* (Chicago 1942); E.C. BLACKMAN, *Marcion and his Influence* (Londres 1949); F.M. BRAUN, *Marcion et la gnose simonienne:* Byz(B) 25-27 (1955/57) 631-648; A. SELLES, *Simon le magicien ou Marcion?:* VigChr 12 (1958) 197-224.

4. *Sobre la gnosis cristiana:* E. HAENCHEN, *Das Buch Baruch und die christliche Gnosis:* ZThK 48 (1953) 123-158; C. GRANT, *Earliest Christian Gnosticism:* «Church History» 22 (1953) 81-98; L. BOUYER, *Gnosis, le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux pères Alexandrins:* JRhS NS 4 (1953) 188-203; G. QUISPEL, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie:* EvTh 14 (1954) 474-484; H. SCHLIER, *Das Denken der frühchristlichen Gnosis:* Neutestamentl. Studien für R. Bultmann (Berlín 1954) 67-82.

No cabe duda de que las distintas corrientes dentro del gnosticismo permiten reconocer un fondo de concepciones comunes; pero con la misma

63 Ibid. 1, 6, 1-2



claridad ponen de manifiesto cuántas desviaciones y hasta contradicciones cabían en el movimiento general.

A la fase primera del gnosticismo pertenece el grupo sirio, que se formó en torno a Menandro y Satornil (el Saturnino de Ireneo) y tenía su centro en Antioquía. Menandro, samaritano de origen, hubo de predicarse a sí mismo como redentor al que habrían enviado a este mundo las potencias invisibles. Sobre la doctrina de Satornil da el autor de los *Philosophoumena* algunos datos más precisos: El Padre supremo, desconocido, habría creado los ángeles, las potencias y eones del mundo superior; el inferior y terreno sería obra de siete espíritus inferiores, y el más alto de entre ellos ha de identificarse con el Dios de los judíos, el Dios creador del Génesis; a ellos debería también el hombre su mísera existencia, pues no tuvieron traza para crearlo según la imagen del ser supremo. Sin embargo, la virtud de lo alto le envió también una chispa de vida, que le hace volver después de la muerte a aquellos seres más altos con que está emparentado [64]. Satornil pasa por ser el primer gnóstico que menciona a Jesús, pero también por discípulo de Simón Mago, en quien los antiheréticos cristianos quieren ver el fundador de la gnosis.

La escuela de los basilidianos se remonta al sirio Basílides, que inició la edad de oro del gnosticismo, influyó particularmente en Alejandría, pero tuvo también secuaces en Roma. Basílides desplegó gran actividad literaria y, entre otras cosas, compuso un comentario a los evangelios en 24 libros, más himnos y oraciones. Un cristiano, de nombre AGRIPPA CÁSTOR, en un escrito titulado *Elenkhos* (perdido), habría acometido la refutación de las principales obras de Basílides. Éste trataba de atraerse a los cristianos afirmando haberle venido a él doctrinas secretas que, en conversaciones particulares, habría confiado el Redentor, antes de su ascensión, al apóstol Matías [65]. Basílides está familiarizado con el dualismo persa y expone una enrevesada doctrina emanatista; ángeles innúmeros pueblan, según él, los cuatro cielos y sus 365 firmamentos. Cristo fue enviado por su Padre ingénito a la tierra, a fin de librar del poder de los arcontes (o principados) a los que en Él creen; sin embargo, sólo aparentemente fue visto en forma humana; en su lugar murió en la cruz Simón de Cirene.

En el egipcio VALENTÍN logró el gnosticismo sus más altas cualidades. En la forma a la que él imprimió su alto vuelo religioso y poético, se convirtió en la más peligrosa amenaza del genuino cristianismo. Su actividad docente la empezó hacia el 135 en Alejandría; durante casi dos décadas hizo propaganda de sus ideas en Roma, donde desempeñó evidentemente dentro de la iglesia local papel considerable, y de allí, tras una desavenencia con los cristianos romanos, se volvió de nuevo a oriente. Cartas, himnos y homilías propagaban sus ideas, y se le ha atribuido también un *Tratado sobre las tres naturalezas*. Ireneo conoció un *Evangelio de la verdad*, que habría sido compuesto por los basilidianos; y entre los hallazgos de Nag Hammadi se

64 *Philosophumena* 7, 28
65 J DORESSE, l. c 21.

encuentra ahora un escrito que lleva ese título, y cuyo fondo no repugna a lo que por otra parte se conoce de la doctrina de Valentín. Algunos rasgos de esta doctrina pueden reconstruirse por escritos o fragmentos de sus discípulos, por ejemplo, PTOLOMEO, que en su *Carta a Flora* hace discretamente propaganda de la religión gnóstica; o Heracleón, que sentía preferencia por el evangelio de Juan y escribió un comentario sobre el mismo que mereció la refutación de un Orígenes. Acaso se haya conservado otra obra de Heracleón entre los manuscritos de Cenobosquio. Los impugnadores cristianos de Valentín le echaban en cara que había tomado en gran parte su sabiduría de Pitágoras y Platón, y tenían razón en cuanto sentía predilección por ideas de estas tendencias filosóficas afines a las suyas. Pero también emplea copiosamente pensamientos paulinos y palabras de Jesús mal interpretadas, y ello da a su doctrina un tinte bíblico, que había de resultar familiar a muchos cristianos. La base de su cosmología es el mito común del Padre invisible, del que toman principio las sizigias de las emanaciones, cuyos 30 supremos eones forman el pleroma, mundo espiritual superior, del que se origina todo acontecer terreno, y al que desea volver la creación imperfecta [66]. Ésta es obra del demiurgo, que creó también al hombre y le insufló el elemento psíquico que lo liga a la materia. Pero, sin enterarse el demiurgo, recibió también el hombre un elemento pneumático; si éste es despertado y formado por la verdadera gnosis que el Redentor trajo a la tierra, lo que hay de espiritual en el hombre se salvará al fin del mundo y se unirá de nuevo con la luz. Jesús se hizo hombre para hacer posible al mundo inferior la ascensión a la luz, y en el bautismo descendió sobre Él el Espíritu. Entre los valentinianos, se le prepara al gnóstico moribundo para el camino hacia la luz que el alma ha de recorrer por el reino de potencias hostiles, por medio de unciones y fórmulas misteriosas, con las que dice a los ángeles del demiurgo, que él posee la verdadera gnosis sobre sí mismo y sobre su de dónde (sobre su origen), de modo que no puedan ya dañarle aquellos ángeles [67].

Al margen de estas tendencias principales del gnosticismo, existían también distintos grupos cuasisectarios, que representaban un gnosticismo fuertemente popularizado, en que ora una, ora otra doctrina especial gnóstica, recibía a menudo un dsenvolvimiento exuberante. La literatura antignóstica señala sobre todo como tales sectas a los barbelognósticos, los ofitas, los naasenos y los setianos. La primera de dichas sectas debe su nombre a una tal Barbelo, emanación femenina del padre primero, la cual hace entre ellos las veces de *logos*. Para su cosmología dualista empleaban el Antiguo Testamento alegóricamente interpretado; el conocido *Apocryphon Ioannis* pertenece a la literatura de esta secta, que hizo adeptos particularmente en Egipto y Siria [68]. Secta muy extendida fue la de los ofitas [69], en cuyo mito gnóstico ocupaba puesto especial la serpiente que, como símbolo re-

66. H. LEISEGANG, *Die Gnosis* 297. 67. IRENEO, *Adv. haer.* 1, 21, 5.
68. Cf. L. CERFAUX, *Barbelo-Gnostiker:* RAC I 1176-1180.
69. Cf. E. AMANN, *Ophites:* DThC XI 1063-1075; G. KRETZSCHMER, *Ophiten und Naassener:* RGG³ IV 1659.



ligioso-cósmico, aparece en distintos cultos paganos, y era para ellos hija de Jaldabaot, el creador de los cielos, ángeles y demonios, que se rebeló contra el Padre y Dios supremo. La primera pareja humana fue arrojada del paraíso, pero también la serpiente fue desterrada a la tierra, y aquí, con sus seis hijos, produce inquietud o guerra entre los hombres y trata de impedir su retorno al Padre supremo. Pero uno de los más altos eones, Cristo, viene al mundo en el hombre Jesús y predica la verdad a los hombres. Después de su resurrección, los llamados son iniciados por Jesús en los misterios y pueden así escapar a la dominación del demiurgo. No en todos los grupos de ofitas se estima negativamente la serpiente; en algunos es neutral, en otros símbolo del conocimiento redentor. Los naasenos representaban sin duda un fuerte subgrupo de los ofitas, que, según Hipólito, se tenían por los verdaderos gnósticos y veían confirmada su cosmología en todos los cultos y religiones [70]. Tanto el empleo del símbolo de la serpiente como sus ideas derivadas de la mitología griega, acercan la secta de los setianos a los ofitas y naasenos. El autor de los *Philosophoumena,* al exponer la doctrina de la secta, se refiere a un libro sagrado de ella que lleva el título de *Paráfrasis de Set.* Según el mito de la creación ahí reproducido, base del universo, existen no dos, sino tres principios: luz, tinieblas y un pneuma puro intermedio que se asemeja al perfume de un bálsamo. Estas tres fuerzas cósmicas se reflejan en múltiples imágenes del mundo, particularmente en el símbolo del cuerpo materno, que, por cooperación de la luz, las tinieblas y el pneuma, pare al hombre. Hasta el Logos perfecto tuvo que entrar en el seno de una virgen, pero pudo purificarse y beber el cáliz de agua viva, sin el que nadie puede alcanzar redención. En un escrito de Nag Hummadi, que se titula *Paráfrasis de Sem,* se halla la misma doctrina de los tres principios del mundo, luz, tinieblas y pneuma, de suerte que apenas puede dudarse de que tenemos aquí, en lengua copta, la obra a que aluden los *Philosophoumena* [71]. Con eso, el mito de la tríada de los principios cósmicos se convierte en característico de la secta de los setianos. Todavía hay otros escritos de la biblioteca de Cenobosquio que hablan de la figura del profeta Set o Sem o que se dan por compuestos por él; lo que permite suponer que la totalidad de los manuscritos proceden de una secta sethiana, y de ellos cabe esperar nuevas noticias sobre su doctrina. Pero ya ahora un primer examen de su contenido permite concluir que sus ideas llevan a menudo fuerte sello cristiano [72], y hay que considerar a los setianos como claros representantes de un gnosticismo cristiano.

### *Marción*

Aunque Marción no puede ser llamado gnóstico en el pleno sentido de la palabra, admitió, sin embargo, tantas ideas gnósticas

70. *Philosophoumena* 5, 6. 71. J. DORESSE, l. c. 171ss.
72. Ibid. 215-237, 237-256 respect.

en su doctrina, que no sin razón se lo clasifica aquí como representante de un gnosticismo cristiano sui generis. Ya los azares externos de su vida delatan en él al hombre de propia voluntad y eficaz iniciativa unida a dotes de organizador. Marción era dueño de una compañía naviera en Sínope de Paflagonia, y ya en sus años mozos tuvo sus trabacuentas con los dirigentes de la iglesia de su patria, a propósito probablemente de diferencias de opinión en la interpretación de doctrinas paulinas. A la exclusión de la comunión eclesiástica en su patria, se siguió la repulsa por parte de cristianos eminentes de Asia Menor, como Papías y Policarpo de Esmirna. Hacia el año 140 vino Marción a Roma, y entró en la comunidad local, a la que ayudó con generosos donativos financieros. Su trato con el gnóstico sirio Cerdón, que vivía igualmente en Roma, le hizo conocer más de cerca las ideas gnósticas, de las que aceptó sobre todo la interpretación del Dios creador del Antiguo Testamento. Ese Dios no es para Marción el Dios verdadero, ni el Padre de Jesucristo, sino solamente el Dios riguroso y justo que, por la ley mosaica, impuso al pueblo judío un yugo insoportable. Pero tampoco en Roma fueron reconocidas las opiniones peculiares de Marción; y, aunque involuntariamente, en el otoño de 144, se apartó definitivamente de la Iglesia. Inmediatamente empezó, con habilidad y energía, a procurarse adeptos, a los que dio una firme organización. A par de las comunidades cristianas, fueron por doquier surgiendo agrupaciones marcionitas, cuyo gobierno estaba en manos de obispos, apoyados éstos a su vez por presbíteros. La liturgia misma siguió muy parecida a la que practicaba la Iglesia universal [73]; de ahí que no resultara para algunos cristianos demasiado difícil el paso a la secta de Marción, y sea evidente que el fuerte éxito inicial del armador póntico se debió principalmente a la afluencia que de entre ellos le vino. La rígida organización que Marción dio a su obra distingue esencialmente sus comunidades de los restantes grupos gnósticos; ella le prestó una fuerza especial de atracción, que la convirtió en un peligro muy serio para la comunión cristiana. La Iglesia se dio pronto cuenta de esa amenaza y la mayoría de los escritores eclesiásticos, de Justino a Tertuliano, se vieron obligados a tomar la pluma contra

73 TERTULIANO, *Adv Marc* 3, 22 Todavía AGUSTÍN, *De bapt contra Donatistas* 7, 14, 31, reconoce la validez del bautismo marcionita



Marción y su doctrina. Sólo cuando se demostró de manera convincente que la tal doctrina era incompatible con la tradición apostólica, pudo ser neutralizado su poder de atracción sobre los cristianos ortodoxos.

La doctrina de Marción se fundamenta en una Sagrada Escritura, claramente delimitada, de la que de antemano queda excluido el Antiguo Testamento íntegro, pues en él habla el Dios de la justicia, el creador del universo, el demiurgo, que no sabe de bondad y amor. El Dios bueno sólo se reveló cuando envió a Cristo como redentor que trajo a la humanidad atormentada el evangelio o buena nueva del amor de Dios. Pablo fue el único apóstol que recibió este evangelio no falseado, que quedó consignado en sus cartas y en el texto de Lucas, si bien aun estos escritos fueron falsificados por aditamentos de los otros apóstoles que pertenecían al Dios del Antiguo Testamento. Había, pues, que quitar de ellos todo lo que tendiera a introducir en la revelación traída por Cristo la justicia y legalidad antiguas. Sobre esta Escritura, así expurgada, escribió MARCIÓN un comentario, sus *Antitheseis*, que sólo se han conservado en algunos fragmentos, y en él explicaba más despacio su tesis fundamental del contraste u oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta tesis fundamental de Marción, con su punto de partida claramente dualista, constituía un ataque directo al concepto cristiano de Dios, que no consentía la división en un Dios creador duro y solamente justo, y un Dios del amor desconocido hasta Cristo. Ya esta sola doctrina tenía que obligar a los primeros escritores cristianos a clasificar a Marción entre los maestros gnósticos. Pero esa clasificación estaba además justificada por su cristología, y lo que aquí los movió a impugnarlo no fue tanto el tinte modalista de ella, cuanto su declarado docetismo. A Marción no le cabía en la cabeza que Cristo, redentor enviado por el Dios bueno, escogiera la impura carne humana para morada de la divinidad; un nacimiento real humano hubiera sometido a Cristo al señorío del Demiurgo. Los impugnadores cristianos de Marción, que del nacimiento aparente de Cristo deducían también la apariencia de su muerte y de ahí la ineficacia de la redención, pisaban terreno firme y no era fácil rebatirlos aun en el caso de que Marción hubiera querido admitir la realidad de la muerte de cruz. El que su discípulo Apeles corrigiese a su maestro precisamente en

este punto, demuestra claramente la debilidad de la doctrina marcionita frente a la eclesiástica. Finalmente, sus enemigos englobaban a Marción dentro del grupo gnóstico por su condenación del matrimonio, ya que, de resultas de estimar el cuerpo como parte de la materia mala, lo prohibía a todos los bautizados.

Realmente, la teología de Marción está libre de las extravagantes especulaciones del gnosticismo acerca de las emanaciones del pleroma; libre también de la fe astral, de cosmogonías fantásticas, y de la sobreestima de la gnosis pura y de la consiguiente división o gradación de los cristianos en pneumáticos y psíquicos. Sin embargo, las ideas gnósticas por él aceptadas bastaban para hacerlo sospechoso a la Iglesia, y para ver también cada vez más en su doctrina un serio peligro para rasgos esenciales de la fe cristiana. El hecho de que impugnara a este heresiarca y su obra, más decidida y duramente que a otras tendencias gnósticas, se debe, sin embargo, más bien a su inquietante éxito, al que contribuyó la seriedad de sus exigencias morales y, acaso más que nada, la fuerte personalidad del fundador. Marción obligó a la Iglesia, como ninguna otra figura del mundo gnóstico, a reflexionar una y otra vez sobre su propia actitud frente a la Escritura y a la regla de fe, a revisar sus formas de organización y a desplegar íntegramente su fuerza frente a tamaña amenaza.

### *Desarrollo de la lucha defensiva de la Iglesia e importancia de su victoria*

BIBLIOGRAFÍA: J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffes* (Wurzburgo 1931); A. DENEFFLE, *Der Traditionsbegriff* (Munster 1931); B. REYNDERS, *Paradosis:* RThAM 5 (1933) 155-191; O. CULLMANN, *Tradition* (Zurich 1954). Sobre la idea de tradición especialmente en Ireneo, cf. los artículos: H. HOLSTEIN: RSR 36 (1949) 229-270; 41 (1953) 410-420; E. MOLLAND: JEH 1 (1950) 12-28; E. LANNE: «Irénikon» 25 (1952) 113-141; A BENOÎT: RHPhR 40 (1960) 32-43; M. THURIAN, *La tradition:* «Verbum Caro» 57 (1961) 49-98.

*Sobre la sucesión apostólica:* C.H. TURNER, *Apostolic Succession: Essays on the Early History of the Church and the Ministry,* ed. H.B. SWETE (Londres ²1921) 93-214; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953); H.E.W. TURNER, *The Pattern of Truth* (Londres 1954); G. DIX, *The Ministry in the Early Church:* K.E. KIRK, *The Apostolic Ministry* (Londres ²1957) 183-303; J. COLSON, *La succession Apostolique au niveau du Ier siècle:* «Verbum Caro» 54 (1960) 138-172; E. SCHLINK, *Die apostolische Sukzession:* KuD 7 (1961) 79-114. A.M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión* (Zurich, 1963) 349-512.

*Sobre la formación del canon:* Resumen en A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona ²1966) 35-63; M.-J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du canon du N. T.* (París 1933); R.M. GRANT, *The Bible of Theophilus of Antioch:* JBL 66 (1947) 173-196; los trabajos citados al principio del cap. de J. KNOX y E.C. BLACKMAN sobre Marción; W.L. DULIÈRE, *Le canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée:* NC 6 (1954) 199-234; H. BACHT, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung:* Cath 12 (1958) 16-37; W. MARXEN - C.H. RATSCHOW: NZSTh 2 (1950) 137-150 150-160.

*Sobre el símbolo de la fe:* H. LIETZMANN, *Symbolstudien:* ZNW 21 (1922) - 26 (1927) = *Kleine Schriften* III (Berlín 1962) 189-281; J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París 1928) 141-173; O. CULLMANN, *Les premières confessions de la foi chrétienne* (París ²1948); J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950); W. TRILLHAAS, *Die apostolisches Glaubensbekenntnisse* (Witten 1953); cf. Quasten I, 31-36.

*Hegesipo:* K. MRAS, *Die Hegesippfrage:* AnzAW 95 (1958) 143-153; W. TELFER, *Was Hegesippus a Jew?:* HThR 53 (1960) 134-153; N. HYLDAHL, *Hegesipps Hypomnemoneumata:* StTh 14 (1960) 70-103; cf. Quasten I, 274.

*Ireneo:* La ed. W.W. HARVEY (Cambridge 1857) fue reimpresa sin variación en 1949; en curso de publicación, la reedición crítica por F. SAGNARD en SourcesChr: aparecido el libro III: 34 (París 1952), cf. P. NAUTIN: RThAM 20 (1953) 185-202, y B. BOTTE: ibid. 21 (1954) 165-178; nueva versión francesa de la *Demonstratio evangelica,* con com., por L.-M. FROIDEVAUX: SourcesChr 62 (París 1959). Además: A. BENOÎT, *S. Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960) (con bibliografía, 257-262); W. LEUTHOLD, *Das Wesen der Häresie nach Irenaeus* (tesis, Zurich 1954); E. LANNE, *La vision de Dieu dans l'OEuvre de s. Irénée:* «Irénikon» 33 (1960) 311-320; V. HAHN, *Schrift, Tradition und Primat bei Irenaeus:* TThZ 70 (1961) 233-243 292-302; A. BENOÎT, *Écriture et Tradition chez Saint Irénée:* RHPhR 40 (1960) 32-44. Sobre ediciones y bibliografía, cf. Quasten I, 276ss.

De dos formas principalmente, que mutuamente se completaban y apoyaban, se defendió la Iglesia contra la mortal amenaza que suponía la múltiple seducción del gnosticismo. Primeramente, los dirigentes eclesiásticos tomaron inmediatamente dentro de las

comunidades particulares medidas prácticas contra aquellos gnósticos que intentaban penetrar en las iglesias o, como miembros antiguos de ellas, buscaban ganarlas para el nuevo credo. En segundo lugar, los teólogos de la época se situaron en plano literario frente al movimiento gnóstico, demostraron la incompatibilidad de su doctrina con la tradición y herencia cristiana; y, en terreno positivo, a las tesis capitales gnósticas, contrapusieron, en fórmulas exactas y tras profunda penetración y desarrollo especulativo, las verdades correspondientes del cristianismo.

La lucha pastoral de la Iglesia ha dejado, naturalmente, escaso rastro en las fuentes, y es, por consiguiente, más difícil de reconstruir. De acuerdo con la situación tenía que tener carácter más bien defensivo que ofensivo. El fin inmediato hubo de ser extirpar dentro de la propia comunidad el foco de infección, es decir, excluir de la comunión de la Iglesia a los secuaces de doctrinas gnósticas, e impedir a todo trance para el futuro la formación de células gnósticas en su seno. Un eco algo fuerte sólo lo halló en la primitiva literatura cristiana la excomunión de Marción; pero puede valer de ejemplo señero para muchos casos semejantes, que no se consignaron en las fuentes. El obispo Policarpo de Esmirna lo condenó también, y los dirigentes de la comunidad romana llegaron igualmente a la conclusión de que sólo la expulsión de aquel hombre, con toda su fortuna e influjo, era el medio único de proteger a los cristianos del error por él predicado [74]. Son de presumir medidas semejantes dondequiera se percibió el peligro de la formación de células gnósticas dentro de las comunidades cristianas. Las quejas de algunos gnósticos de que los católicos no querían tener nada que ver con ellos y los calificaban de herejes, a pesar de que profesaban la misma doctrina, suponen tales medidas de defensa por parte de los dirigentes de las iglesias. Otros gnósticos se separaron por sí mismos de las comunidades cristianas, desde el momento que se vieron solos y sin posibilidades de acción. Este aislamiento ha de atribuirse también a iniciativa del gobierno de la Iglesia o a la propia defensa de las comunidades. En cuanto a Valentín, parece no haberse apartado hasta muy tarde de la Iglesia universal, pero fue reiteradamente llamado al orden por las comunidades particu-

74 A v. HARNACK, *Marcion* 24-27; las pruebas, ibid. 3*-5*, 15*s.



lares a que perteneció, a causa de sus opiniones personales. La extirpación de las células gnósticas se simultaneó con la instrucción de las comunidades cristianas por obra de obispos y presbíteros, en la predicación y en la enseñanza, ilustraban al pueblo creyente sobre la insidiosa herejía y lo prevenían contra el peligro para la verdadera fe.

Ireneo copia una vez extractos de una homilía de un presbítero de Asia Menor, que él mismo había oído [75]; son de carácter completamente positivo, tratan de exponer a los oyentes la verdadera doctrina católica; pero, por su fondo, representan innegablemente una refutación de doctrinas características de Marción, sin que se cite su nombre. Nada contradice la hipótesis de que la instrucción e inmunización contra la amenaza gnóstica por medio de la predicación y la enseñanza, fue práctica de la mayoría de las comunidades cristianas de la época. Esta forma de defensa no estuvo localmente limitada, como lo prueba claramente el ejemplo de Dionisio obispo de Corinto hacia el 170, a cuya actividad pastoral dedica Eusebio algunas líneas muy instructivas [76]. Por medio de una activa correspondencia, Dionisio trató de crear en plano más amplio un ambiente de defensa contra las herejías del tiempo, y así dirigió sus cartas no sólo a iglesias de la Grecia estricta, sino también del Asia Menor y del remoto Ponto. A los cristianos de la cercana Atenas y de la isla de Creta los exhorta a mantenerse en la recta doctrina y los precave contra la herejía, no menos que a las comunidades de Amastris y Nicomedia en Bitinia. La herejía de su tiempo era en primer término el gnosticismo, y así en su carta a Nicomedia nombra expresamente a Marción, a cuya herejía contrapone «el canon o regla de la verdad». La situación especial en que se hallaba el cristianismo respecto al gnosticismo, obligó al obispo de cada iglesia a darse más vivamente cuenta de sus funciones como guardián de la verdadera doctrina; la mayor actividad que de ahí se derivó en los dirigentes de las comunidades cristianas, hizo que los fieles comprendieran mejor el episcopado monárquico y aclaró de forma convincente su significación para futuras funciones.

Juntamente con esta actividad del episcopado contra el gnosticismo, se desarrolló el trabajo de los teólogos, que recibió un im-

75. *Adv. haer.* 4, 27-31
76 EUSEBIO, HE 4, 23, 2-6

pulso extraordinariamente fecundo con motivo de la aparición y auge del movimiento gnóstico. Una extensa producción literaria salida de plumas católicas trató de apoyar y de fundar teológicamente la lucha pastoral de los dirigentes de la Iglesia. La mayor parte de toda esta literatura antignóstica se ha perdido, sobre todo desde el siglo IV, cuando, al cambiar completamente la situación, toda esta producción del siglo II no tenía por qué despertar interés. Eusebio, que conoció aún una parte considerable de esta literatura, nombra aún a una serie de escritores que trabajaron en este campo, pero sólo ofrece, evidentemente, una selección. A ella pertenece Agrippa Cástor, que impugnó al gnóstico Basílides; Rhodón de Asia Menor, que combatió a Marción y a su discípulo Apeles; y Modesto, cuya refutación de Marción estima señaladamente Eusebio[77]. Entre los escritores antignósticos se cuentan obispos como Melitón de Sardes, Felipe de Gortyna, en Creta, y Teófilo de Antioquía, todos los cuales se ocuparon en rebatir a Marción, prueba de la importancia que se concedía al hombre y a su obra. Con Marción midió también sus armas Justino Mártir, así como una serie de teólogos que no nombra Eusebio[78]. Tendencia antignóstica tenían también algunos apócrifos que procedían de campo católico y representaban la contrapartida ortodoxa del mismo género literario de procedencia gnóstica, como los *Acta Pauli*[79] y la *Epistola apostolorum*[80]. Contra los gnósticos escribió HEGESIPO, oriundo de oriente, sus *Memorias*, de las que se han conservado algunos fragmentos; poco después de mediados del siglo II marchó a Roma, para conocer la verdadera doctrina frente al gnosticismo pujante. IRENEO, obispo de Lyón, nos ofrece en su *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis* —conocida con el título de *Adversus haereses*—, una exposición y crítica del gnosticismo, de valor relevante por fundarse en lectura personal de obras gnósticas. Una obra más amplia proyectada por él contra Marción no parece haberla llevado a cabo. A la exposición de los sistemas gnósticos sigue en Ireneo la refutación de sus errores. A ellos opone, con puntual conocimiento de la Escritura y de la tradición eclesiástica, las enseñanzas de la propia Iglesia, y bien se le pueden perdonar las deficiencias de estilo en

77. Ibid. 4, 25. 78. Ibid.

79. Cf. C. SCHMIDT, *Acta Pauli* (Leipzig ²1905); Πράξεις Παύλου (Hamburgo 1936).

80. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu* (Leipzig 1919); H DUENSING en Hennecke-Schneemelcher I 126-155.



gracia a la pureza objetiva y el interés que el tema le inspira. La obra de Ireneo no fue superada por ninguno de los escritores antignósticos que le siguieron. Esto cabe decir hasta del autor de los *Philosophoumena* o *Refutatio*, que se atribuye de manera general, aunque no con entera certeza, al presbítero Hipólito, oriundo de oriente, que actuó en Roma a comienzos del siglo III[81]. Su trabajo supone conocimiento de Ireneo, pero presenta un nuevo punto de vista en la discusión, en cuanto se propone demostrar que las tesis de los gnósticos no están tomadas de la Sagrada Escritura, sino de las obras de los filósofos griegos, de los misterios, de la astrología y de la magia; es decir, que proceden de fuentes extracristianas. La exposición del propio punto de vista católico es, comparada con la de Ireneo, escueta y pobre, y de escasa importancia para conocer la manera propia como la Iglesia impugnaba al gnosticismo. Dígase lo mismo sobre el *Syntagma*[82], un resumen de todas las herejías aparecidas hasta su tiempo; obra que se ha perdido en su original, pero que puede reconstruirse por las posteriores utilizaciones. Más importantes son las obras del único escritor latino que se metió con el gnosticismo, aunque ya en el siglo III, TERTULIANO DE CARTAGO. Los dos trabajos menores *De carne Christi* y *De resurrectione carnis* demuestran positivamente, por la Sagrada Escritura, que son insostenibles las dos tesis de los gnósticos: su doctrina sobre la apariencia de la carne de Cristo y su negación de la resurrección de la carne. Otros tres escritos se dirigen contra gnósticos determinados, a saber: contra Hermógenes, contra los valentinianos y contra Marción. A la obra contra Marción, que consta de cinco libros, le dedica TERTULIANO cuidado especial y nos ofrece en efecto la exposición más a fondo de las tesis capitales marcionitas, a par que las refuta agudamente por la razón y por la Biblia. En el escrito *De praescriptione haereticorum*[83] expone, valiéndose del vocabulario de derecho romano, el sentido y valor de la tradición apostólica frente a la pretensión de los herejes, señaladamente de los gnósticos, de poseer la verdadera doctrina de Cristo.

81. Ed. por P. WENDLAND: GCS 26 (Berlín 1916). Para la discusión sobre el autor, cf P NAUTIN, *Hippolyte et Josipe* (París 1947); id.: RHE 47 (1952) 5-43; RSR 41 (1954) 226-257 (contra Hipólito); a favor, G. BARDY y M. RICHARD en los números de MSR 1948, 1950/51, 1953. Más bibl. en Altaner⁶ 146s.

82. P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies* (París 1949).

83 Las obras citadas, ed. en CSEL 47 (1906) y 70 (1942), reimpr. en CChr 1-2 (1952/53)

A base de este material conservado de la antigua literatura cristiana antignóstica, cabe exponer, por lo menos en sus rasgos más salientes, el carácter y calidad de la lucha teológica contra el gnosticismo. De modo general puede decirse que la teología eclesiástica pensó y fundamentó más a fondo precisamente aquellos puntos de la revelación cristiana que fueron particularmente atacados y puestos en peligro por las tesis gnósticas.

La pretensión de los cabecillas de escuelas y sectas gnósticas de ser ellos solos los que poseían la revelación confiada por Cristo a los apóstoles, significaba nada menos que la descalificación de los libros santos de los cristianos que remontaban a la edad apostólica y de las restantes tradiciones apostólicas extrabíblicas. La pretensión de los obispos de iglesias cristianas de ser ellos los únicos testigos de esta tradición universal resultaba totalmente vana. De haber triunfado esta tesis gnóstica, quedaba enteramente minado el fundamento, en que hasta entonces había estribado la cohesión de la Iglesia.

Contra esta amenaza de disolución del concepto de Iglesia trabajaron los teólogos cristianos, anteponiendo en primer plano el concepto de tradición y sucesión apostólica y, luego, delimitando y asegurando el número de escrituras sagradas del cristianismo. Un punto inicial para la formación de un canon de escrituras neotestamentarias estaba ya dado en los libros del Antiguo Testamento que se reconocían como escritura sagrada; ellos fueron modelo y estímulo para dar a escritos del tiempo de la iglesia primitiva categoría y autoridad parejas. Los comienzos de este desenvolvimiento no pueden fijarse claramente; sin embargo, es fácil reconocer que dos colecciones originariamente independientes, la de los cuatro evangelios y una de cartas paulinas, se fueron poco a poco aproximando, si bien la última no podía competir en autoridad con la de los evangelios. Según testimonio de Melitón de Sardes, hacia el 170-180, libros de la nueva alianza se contraponen a otros de la antigua. Seguramente, el paso de Marción declarando obligatorios una colección de escritos del Nuevo Testamento, claramente fijados, hubo de acelerar la evolución ya empezada de lado eclesiástico. Sin embargo, la Iglesia no copió a Marción, sino que, en vivo contraste con él, aceptó primeramente como escritura sagrada los libros del Antiguo Testamento, cuya interpretación cris-



tiana se le facilitaba por la exégesis alegórica; y, en segundo lugar, admitió en su canon neotestamentario otros escritos rechazados por Marción, señaladamente los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis. En la polémica con el gnosticismo se afirmó más y más la validez de este canon, y en el llamado *Fragmentum Muratorianum*, que es un índice de las escrituras canónicas del Nuevo Testamento, que hubo de componerse en la iglesia romana o en otra próxima a ella, este canon se acerca ya, antes de fines del siglo II, a su forma definitiva [84].

Para decidir qué escritos habían de tener cabida en esta colección canónica, había que poderse referir por parte eclesiástica a un principio objetivo, inatacable, y ese principio se halló en la tradición eclesiástica [85]. Sólo podían ser reconocidos como canónicos aquellos escritos que remontaran a la era apostólica, y que, desde muy temprano, hubieran sido particularmente apreciados en la tradición de las iglesias. Garantes de la autenticidad de tales tradiciones sólo podían ser a su vez aquellos dirigentes de iglesias que, en serie no interrumpida, remontaran hasta los apóstoles. Con este principio de la sucesión apostólica se aseguró, positivamente, la tradición como elemento esencial de la vida de fe y de la teología en la Iglesia; y, negativamente, se despojó de toda autoridad al torrente de apócrifos y escritos doctrinales gnósticos, y se los echó de la Iglesia, pues en ningún caso podían presentar títulos de haber sido reconocidos por los testigos y guardianes de la tradición apostólica en las iglesias.

Otro principio tenían también a su disposición los teólogos antignósticos para combatir las herejías, principio que Ireneo gusta de llamar «canon» o regla «de la verdad» [86] y era transmitido a los creyentes en el bautismo. Esto nos hace pensar en el símbolo bautismal o, por lo menos, en la suma de aquellas verdades de fe en que la instrucción bautismal había introducido a los catecúmenos. El que aplicara esta norma o regla de fe al examen de las doctrinas de los gnósticos, por ella podía deducir inmediatamente su contradicción con la verdadera doctrina. Justamente hacia mediados del siglo II había sufrido el símbolo bautismal aquellas ampliaciones cristo-

84. Cf. Wikenhauser 47-51 (bibl.) y O. CULLMANN, *Tradition* (Zurich 1954) 42-54.
85 J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsbegriffes* (Wurzburgo 1931); H v CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt* (Tubinga 1953) 163-194; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (Londres 1953), y part. H.E.W. TURNER, *The Pattern of Truth* (Londres 1954) 241-258, 322-348.
86. *Adv. haer.* 1, 9, 4; 1, 22, 1, cf. TURNER, l. c. 349ss.

lógicas[87], que tan decididamente recalcan la realidad del nacimiento humano, de la pasión y de la muerte de Cristo. Así se hería de muerte al docetismo de algunas sectas gnósticas y se aseguraba la historicidad de los hechos salvíficos del Señor contra toda volatilización espiritualista. El mismo símbolo proclamaba al Dios uno como señor y creador del universo, y rechazaba así toda especulación gnóstica sobre el origen del cosmos, así como la doctrina marcionita de los dos dioses. A la desestima gnóstica del cuerpo como parte de la materia radicalmente mala, el símbolo contraponía la creencia cristiana de la resurrección de la carne.

En el curso de la discusión, algunos teólogos sintieron la necesidad de poner de relieve algunas verdades reveladas que estaban en peligro o eran desfiguradas por las opiniones gnósticas. Así, contra la mala inteligencia dualista del pecado original, Ireneo tuvo interés en exponer la verdadera doctrina sobre la caída del hombre y, frente a la redención gnóstica por sí mismo, puso de relieve la gratuitidad de la gracia[88]. La exaltación del valor del «conocimiento» para la redención entre los gnósticos obligó más adelante a los alejandrinos Clemente y Orígenes a pensar más a fondo sobre la relación entre la fe y la ciencia, a entender cristianamente la gnosis y a valorarla teológicamente[89].

Indudablemente, las doctrinas y principios cristianos que los teólogos antignósticos ponen de relieve no representan por su fondo elementos totalmente desconocidos hasta entonces en la predicación de la fe cristiana. La independencia del cristianismo eclesiástico que se veía amenazada por las innovaciones gnósticas, difícilmente hubiera podido salvarse combatiendo aquellas innovaciones con otras propias. Sin embargo, la aparición de la herejía gnóstica fue para la Iglesia un impulso muy saludable para reflexionar más profundamente sobre sus propios tesoros, para formular más claramente verdades particulares y para subrayarlas más enérgicamente. El marcionismo señaladamente favoreció el proceso de una

87. Los textos, en Dz n 1-12, y H. LIETZMANN: KIT 17/18 (Berlín ⁴1935); cf. la bibliografía antes citada.
88 Part. IRENEO, *Adv haer* 1, 3, 4; 1, 18, 2; 3, 18, 7; 3, 23, 1; cf. E. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbefriff des Irenaeus* (Friburgo 1941); A. HOUSSIAU, *La christologie de s. Irénée* (Lovaina 1955).
89. O. CASEL, *Glaube und Gnosis:* JLW 15 (1951) 164-195; TH. CAMELOT, *Foi et gnose chez Clément d'Alexandrie* (París 1945); J. MOINGT, *La gnose de Clément d'Al. dans ses rapports avec la foi et la philosophie:* RSR 37 (1950) 195-251, 398-421, 537-564; 38 (1951) 82-118; W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien* (Berlín 1952).



más rápida y eficaz evolución del dogma, afianzó la propia conciencia cristiana, y contribuyó así por su parte al sello o cuño que se imprimiría a la primera «gran Iglesia» o Iglesia católica; pero sería desfigurar la realidad histórica querer ver, esencialmente, en esta Iglesia un movimiento antimarcionista. Su riqueza interna era mucho mayor que el conjunto de la doctrina antimarcionista, y justamente la fuerte autonomía interna con que la joven Iglesia venció a Marción y a todos los restantes gnósticos, puso de manifiesto aquella riqueza.

La balanza se inclinaba a favor de la Iglesia ya antes de comienzos del siglo III; en pocos decenios se había expelido el veneno inoculado y el gnosticismo quedaba encerrado en sí mismo. Por su rígida organización, la iglesia de Marción fue de más larga duración; el resto del gnosticismo perdió toda cohesión y llevó existencia de sectas, si bien, como lo prueban las obras de los alejandrinos, de Hipólito y Tertuliano, sus ideas siguieron ejerciendo aún cierta atracción sobre los cristianos cultos hasta mediados del siglo III. Más tarde, la polémica antignóstica por parte cristiana sólo aparece esporádicamente, y su total extinción en el siglo IV demuestra que el movimiento, antaño tan potente, había perdido toda significación. El verdadero alcance de esta rápida y duradera victoria radica en el hecho de que el cristianismo eclesiástico conservó frente a la acometida del gnosticismo su peculiar carácter de comunión de fe y vida sobrenatural fundada por Cristo, y escapó así al peligro de disolverse y perecer en el mar del sincretismo helenístico.

## XVI. AUGE Y DECLIVE DEL MONTANISMO

FUENTES: P. DE LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme* (París 1913); N. BONWETSCH, *Texte zur Geschichte des Montanismus* (Bonn 1914 = KIT 129).

BIBLIOGRAFÍA: P. DE LABRIOLLE, *La crise Montaniste* (París 1913); W.M. CALDER, *Philadelphia and Montanism:* BJRL 7 (1923) 309-354; W.M. RAMSEY, *Phrygian Orthodox and Heretics:* ByZ 6 (1931) 1-35; J. ZEILLER, *Le montanisme a-t-il pénétré en Illyricum?:* RHE 30 (1934) 847-851; H. BACHT, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit:* ThQ 125 (1944) 1-18; G. FREEMAN, *Montanism and the Phrygian Cults:* DomSt 3 (1950) 297-316; S.S.P. FREEMAN-GRENVILLE, *The*

*Date of the Outbreak of Montanism:* JEH 5 (1954) 7-15; H. KRAFT, *Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus:* ThZ 11 (1955) 249-271; K. ALAND, *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie:* ZNW 46 (1955) 109-116 = *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 105-111; id., *Augustin und der Montanismus:* ibid 149-164.

No estaba aún conclusa la controversia con el gnosticismo, cuando en el seno de la Iglesia se abría paso un nuevo movimiento que se dio a sí mismo el nombre de «nueva profecía». Sus adversarios lo llaman, al impugnarlo, la «herejía de los frigios», con lo que aluden al espacio geográfico en que se inició el movimiento. Sólo el siglo IV halló la denominación de montanismo, cuando se quiso poner de relieve el papel que Montano desempeñó en su génesis.

El nombre de «nueva profecía» destaca acertadamente la idea fundamental de esta corriente puertas adentro de la Iglesia. Se trata de una resurrección de aquella forma de entusiasmo religioso, conocida y altamente estimada desde los días de la primera iglesia, cuando miembros particulares de las comunidades cristianas aparecían como hombres carismáticos y profetas dotados de dones especiales, que ellos ponían al servicio de una vida de comunidad más intensiva. Cierto que entre ellos habían también aparecido, acá y allá, falsos profetas, ilusos y embusteros que cubrieron de descrédito la profecía y despertaron la desconfianza sobre toda nueva actuación de parejos carismáticos. Tampoco faltaron desarmonías o tensiones entre los espirituales y los representantes de la autoridad; pero la legítima tensión logró siempre el equilibrio, pues no debían excluirse mutuamente ambos factores. Esta vez, sin embargo, se llegó a un choque entre la profecía y la autoridad de la Iglesia, que condujo a la expulsión de los secuaces del movimiento de la comunión eclesiástica.

La evolución del movimiento montanista pasa por una fase primitiva, un estadio de modificación por obra de Tertuliano, y un período de definitiva decadencia tras la victoria de la Iglesia. La fase primitiva empezó hacia el año 170, cuando Montano, en la aldea de Ardabau, en las provincias asiáticas de Frigia y Misia, poco después de su bautismo, en actitud extática y lenguaje típicamente oscuro, anunciaba a los hermanos en la fe de su patria ser el órgano y profeta del Espíritu Santo, que sólo ahora, por obra suya, iba a conducir a la cristiandad a la verdad entera. A los



comienzos se recibió este mensaje con escepticismo; mas cuando dos mujeres, Priscila y Maximila, se adhirieron a Montano y pronunciaron también en forma extática sus profecías y, sobre todo, cuando Montano prometió a sus secuaces lugar eminente en la venidera Jerusalén celestial [90], una ola de fe entusiasta barrió todos los reparos. No puede realmente demostrarse una conexión entre los antiguos cultos frigios y la nueva profecía; pero parece existir cierta propensión de la población del interior de Asia Menor hacia el entusiasmo o exaltación religiosa. El éxito inicial de los tres profetas fue considerable, a pesar de que se limitaban a propaganda oral, y no se dispuso, a los comienzos, de ningún escritor de nota que, por su pluma, hubiera anunciado al mundo el mensaje de la nueva profecía. Tanto más importantes resultaban para los secuaces del movimiento los oráculos de Montano y sus compañeras, que se recogieron y difundieron pronto. Sólo unos pocos de esos *oracula* se hallan consignados en los escritores antimontanistas o en Tertuliano; de modo que, si se quiere responder a la pregunta sobre el fondo de la nueva profecía, hay que valerse de los informes de sus adversarios.

Su característica más saliente es el mensaje escatológico; la vuelta del Señor es inminente y con ella empezará, en la llanura junto a la pequeña ciudad de Pepuza, en Frigia, la Jerusalén celestial. En algunos distritos del imperio romano se notaba cierta disposición a recibir tal mensaje, que hacían deseable las graves calamidades que, bajo Marco Aurelio, habían traído consigo la peste, la guerra y la miseria social. Cuenta Hipólito que cierto obispo sirio, a la cabeza de su iglesia, salió al encuentro de Cristo, al que había que esperar en el desierto; otro, del Ponto, predicaba habérsele revelado en sueños que dentro de un año tendría lugar el juicio final, y, si su promesa no se cumplía, no había por qué creer ya en la Escritura [91]. Probablemente, de haberse limitado a predicar su mensaje escatológico, la ola montanista hubiera quedado sin profundidad ni repercusión lejana; como en casos análogos, el fallo de las predicciones hubiera desemborrachado los espíritus. Pero los profetas en cuestión sacaron de su misión o mandato consecuencias que suponían amplias incisiones en la vida de la comunidad ecle-

---

90 EPIFANIO, *Haer* 48, 10; TERTULIANO, *De exhort cast* 10
91 HIPÓLITO, *In Daniel,* 4, 18-19

siástica hasta entonces practicada, y ello obligó a la postre a la autoridad de la Iglesia a condenar el movimiento entero.

Era obvio volver al ayuno como medio de preparar el alma para el advenimiento de Cristo, pues de tiempo atrás estaba reconocido como forma de santificación interior; y, como ayuno estacional oficialmente practicado, había nacido igualmente de motivos escatológicos [92]. Hasta entonces se había limitado a dos medios días a la semana, y la Iglesia lo recomendaba a los fieles como práctica voluntaria. Montano fue más allá de la práctica recibida, al imponer el ayuno como precepto a todos los cristianos, sin interrupción ninguna, pues el advenimiento de Cristo iba a ser por momentos una realidad. Como esta realidad falló, se limitó el precepto a los ayunos corrientes estacionales, pero se extendió hasta la tarde del día de ayuno, y aun se añadieron dos semanas de abstinencia durante las cuales sólo se podía comer frutos secos [93].

Orientación fundamentalmente escatológica tiene también la otra exigencia del montanismo que vedaba al cristiano, que esperaba a su Señor, toda fuga del martirio. Huir del martirio hubiera significado nuevo apego a este mundo, que se encaminaba a su acabamiento. Los bienes terrenos no tenían tampoco ya valor alguno; de ahí que no había de resultar difícil a los montanistas entregar su oro y plata y bienes semejantes, a fin de asegurar el sustento a predicadores y profetas.

Sin embargo, efecto más decisivo había de tener la exigencia de los dirigentes montanistas de renunciar en todo lo posible al matrimonio, que era a sus ojos lo que más fuertemente encadenaba a este mundo. Las dos profetisas fueron delante con su buen ejemplo, y abandonaron la comunidad conyugal con sus maridos; evidentemente, sentaron como deber el imitar su ejemplo y prohibieron celebrar un matrimonio en el corto espacio previo de la venida del Señor. Tertuliano transforma posteriormente esta prescripción en la condena de las segundas nupcias. Pero Priscila tiene un motivo más para imponer esta radical abstención sexual, y es que ésta capacita particularmente para las visiones y comunicaciones proféticas [94].

92. Cf. H. Kraft, l. c. 258ss.
93. Tertuliano, *De ieiun.* 1, 2, 10.
94. Eusebio, HE 5, 18, 3.



Como es natural, el impulso mayor lo tuvo el movimiento montanista en su fase inicial. A los numerosos adeptos en Frigia, se añadieron pronto nuevas fundaciones de comunidades montanistas en Lidia y Galacia. Saliendo de las provincias del Asia Menor hizo también su entrada en Siria, tierra receptiva, y ganó secuaces particularmente en Antioquía; pronto también alzó cabeza en Tracia. En fecha sorprendentemente temprana tuvieron noticia del movimiento montanista las iglesias de Lyón y Vienne de las Galias, como hace notar Eusebio [95], el cual conoció una correspondencia entre dichas iglesias y «hermanos» de Asia y Frigia, y en ella salía a relucir el movimiento montanista. Independientemente de ello, el obispo de Roma, Eleuterio, fue informado sobre la aparición de la nueva profecía; pero, evidentemente, no la tuvo por peligro serio, pues no pronunció condenación alguna. Acaso lo confirmaron en esta actitud cristianos de Lyón que le enviaron a su presbítero Ireneo, con una carta en que tampoco se condenaba el movimiento frigio. Todavía el papa Ceferino lo juzgó por de pronto favorablemente, pues expidió cartas de paz a sus seguidores, lo que era expresión de la comunión eclesiástica. Tertuliano atribuye el cambio posterior de actitud del papa Ceferino (199-217) al influjo del asiático Práxeas, que le habría informado más puntualmente, aunque desfigurando las cosas, sobre los profetas y sus iglesias [96]. Los obispos de Roma no vieron, pues, por de pronto, el peligro que suponía la nueva profecía para la organización eclesiástica y la vida ordenada de la Iglesia.

La muerte de los tres primeros representantes de la profecía significó un primer golpe para la ulterior propagación del movimiento. Maximila murió el año 179 y ella precisamente había anunciado: «Después de mí no vendrá ningún profeta, sino la consumación del fin» [97]. Con este oráculo permitió a muchos adeptos un juicio sobre la autenticidad de la predicción, que sólo podía ser negativo. Probablemente se hubiera parado más rápidamente el movimiento, con seguridad hubiera tomado otras formas la polémica de la Iglesia con él, si un hombre de la talla de Tertuliano no se hubiera adherido a él y, por lo menos en la discusión literaria, no hubiera vuelto a llamar la atención sobre la nueva profecía.

95. Ibid. 5, 3, 4.
96. Tertuliano, *Adv. Praxean* 1.
97. Epifanio, *Haer.* 48, 2, 4

No hay punto alguno de apoyo para determinar cuándo y cómo entró el gran escritor africano en contacto con la nueva profecía. A partir aproximadamente de 205/206, sus escritos permiten reconocer que no sólo conoce, sino que acepta su doctrina fundamental y sus exigencias a los cristianos. Aun en un hombre de la estructura psíquica de Tertuliano habría que suponer un período de lucha para su paso de católico a montanista fanático, pues su nueva fe lo llevaría a una antítesis, patente a todo el mundo, con sus anteriores convicciones; ahora iba a blasfemar en invectivas desmesuradas contra lo que antaño defendiera y ardientemente adorara. No es difícil deducir de sus escritos montanistas lo que señaladamente le atraía en la nueva profecía. Aquí hallaba, en algunas cuestiones de la vida cristiana, una concepción que, en su implacable rigor contra todo término medio y toda mediocridad, respondía bien a su fundamental actitud rigorista, sin que, por otra parte, tuviera que aceptar en modo alguno la herejía gnóstica ni las falsas doctrinas de un Práxeas. Pero seguramente le atraía aún más la idea de que, en la forma montanista del cristianismo, podía apelar en favor de su concepción inmediatamente al Espíritu Santo. Ante pareja instancia supraterrena, tenía que callar toda otra, así fuera el mártir católico, la Iglesia episcopal y aun el obispo de Roma. Sin embargo, Tertuliano no poseía un temperamento como para someterse servilmente y sin crítica a la nueva profecía. Pensó de nuevo y a fondo sus puntos doctrinales y su organización, y los modificó en pormenores, tan fuertemente, que el montanismo de Tertuliano no representa ya en absoluto el de la primera hora. Las tres grandes figuras proféticas de la primitiva fase no son para él autoridad intangible. Tertuliano conoce desde luego una colección de sus oráculos proféticos, pero los aprovecha escasamente y, para sus modos de ver, apela de mejor gana directamente al Paráclito mismo. Pero se niega sobre todo a reconocer a la mujer, en la comunidad montanista que él imagina, puesto parejo al que tuvieron por ejemplo Priscila y Maximila. No sólo le quita toda función sacerdotal, sino que tampoco tolera que enseñe ni actúe en el culto divino, aunque le fuere concedido el carisma de la profecía, que sólo tiene vigencia en el ámbito privado [98]. También se aparta de

98. TERTULIANO, *De virg. vel.* 9.



datos demasiado concretos de la profecía, en cuanto se refieren al descenso de la Jerusalén celestial; Pepuza no la menciona en absoluto. Se diría que Tertuliano quiere desligar la profecía de su vinculación a personalidades de la primera fase y de condiciones locales de Asia Menor, y darle un carácter universal. Esta visión se patentiza en la nueva motivación, dentro de la historia de la salvación, que Tertuliano da a la nueva profecía, cosa de que no eran capaces Montano y sus auxiliares femeninas. Su verdadera misión consiste en llevar a la cristiandad y a la humanidad, por obra y gracia del Espíritu Santo, a su edad madura [99]. Los escritos más importantes de Tertuliano [100] defienden los postulados rigoristas de la profecía con inatenuada viveza y con apasionado lenguaje. Con una sofística que linda con la acrobacia, defiende la prohibición de huir en la persecución, y presenta el matrimonio único como mandato ineludible del Paráclito *(secundae nuptiae-adulterium)* [101]; así demuestra también la obligación del ayuno, que no quieren reconocer los «psíquicos» a quienes insulta desenfrenadamente. De despiadada dureza contra los pecadores es su ataque contra la práctica de la Iglesia en la cuestión de la penitencia, que lo convierte en enemigo por principio de la Iglesia episcopal; con ello se aparta definitivamente de una autoridad eclesiástica fundada en la sucesión apostólica. El intento de ganar para el movimiento montanista a la comunidad cristiana de Cartago, hubo de abandonarlo muy pronto. Es chocante que, después de Tertuliano, las fuentes silencian completamente el montanismo; no hay obra o carta alguna de Cipriano en la que percibamos el más remoto eco. Evidentemente, el exaltado rigorismo de un abogado africano no logró ganar de veras adeptos entre el pueblo sencillo cristiano de Cartago. Sus escritos, sin embargo, hubieron de hallar indudablemente lectores; garantía de ello eran su calidad literaria y su contenido único. Pero eran precisamente lectores, no creyentes o adeptos. Poco antes de la muerte de Agustín se unió a la Iglesia de África un residuo de tertulianistas que entregaron su basílica a la *Catholica*.

Como hemos dicho, la lucha de la autoridad eclesiástica contra el movimiento montanista se inició de modo vacilante, pues sólo

99. Ibid. 1.
100. *De fuga in persecutione, De monogamia, De ieiunio adversus psychicos, De pudicitia.*
101. *De monog.* 15.

al mirarlo más de cerca se hizo patente su contraste con la ordenación cristiana de la vida y con la tradición eclesiástica. Exhortar al ayuno, exaltar la prontitud para el martirio, loar la disciplina moral en la vida de matrimonio eran de antiguo temas familiares en la predicación de los dirigentes de las iglesias; ni siquiera tenía por qué alarmarles que de nuevo se tuviera en alta estima el carisma profético que conoció la Iglesia primigenia. Además, no podía descubrirse en la predicación de la nueva profecía conexión alguna con las herejías hasta la fecha combatidas. Sólo cuando se vio claro que los temas antes citados, auténticamente cristianos, quedaban tan desfigurados por una desmesurada exageración de su verdadera significación, que representaban una falsificación de la tradición cristiana, se hizo ineludible su condenación.

Tarde o temprano, los obispos de Asia Menor tenían que oponer el reparo que se opone a todo movimiento de entusiasmo: Toda la pretensión del nuevo profetismo ¿no se fundaría en una ilusión? De ahí que algunos de ellos intentaran examinar más de cerca la autenticidad del carisma profético; pero fueron rechazados por los montanistas. Las deliberaciones de los obispos en diversas reuniones —son los primeros ejemplos de tales sínodos en la historia de la Iglesia en general— dieron por resultado no ser el espíritu de Dios el que hablaba por boca de los nuevos profetas; había, por ende, que arrojarlos, con todos sus secuaces, de la comunión de la Iglesia. Todavía antes de mediar el siglo III se ocupó un sínodo de obispos, en Iconio, de esta cuestión; grupos sueltos se encuentran aún hacia fines del siglo IV en España, a comienzos del V en Roma, y en oriente hasta entrado el siglo IX.

La victoria alcanzada por la Iglesia en su repulsa del montanismo tuvo para ella consecuencias que pusieron más de relieve su peculiar naturaleza, y contribuyeron a su posterior desenvolvimiento. Por haberse negado a hacer suyo el exagerado programa ascético de los montanistas, escapó al peligro de degenerar en una insignificante secta de exaltados y se reservó para la misión de llevar el mensaje de Cristo a todos los hombres y actuarlo eficazmente en cualquier ambiente cultural. Al desechar el subjetivismo religioso irrefrenable con su pretensión sobre la dirección exclusiva de los creyentes, como soñaban los profetas frigios, aseguraba a las comunidades de los cristianos una dirección objetiva en manos de los



ministros que hasta entonces la habían desempeñado, y cuya vocación se regía por criterios objetivos. Al renunciar finalmente a una esperanza escatológica, de inmediato cumplimiento, conservó la posibilidad de contemplar con mirada objetiva sus tareas presentes y futuras, su propia consolidación interna, y el ulterior trabajo misionero en el espacio cultural de la antigüedad decadente.

## XVII. La propagación del cristianismo hasta fines del siglo II

BIBLIOGRAFÍA: W.M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire before 170* (Londres [13]1913); A. v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten* (Berlín [4]1924); F.J. FOAKES-JACKSON, *The Rise of Gentile Christianity (to 150)* (Londres 1927); K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity* I (Nueva York 1937); G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (París 1949), trad. esp. (Bilbao 1961); B. KÖTTING, *Christentum (Ausbreitung):* RAC II (1954) 1138-1159; PH. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, II: *The Second Century* (Cambridge 1957); F. VAN DER MEER - CHR. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt* (Gütersloh 1959).

*Puntos particulares:* K. PIEPER, *Die Kirche Palästinas bis zum Jahre 135* (Colonia 1938); C. KOROLEWSKY, *Antioche:* DHGE III 563-572; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften*, III: *Antiochien* (Gütersloh 1930); KOLLWITZ, *Antiochien:* RAC I 461-469; I. ORTIZ DE URBINA, *Le origini del cristianesimo in Edessa:* Gr 15 (1934) 82-91; H. LECLERCQ, *Edesse:* DACL IV 2055-2110; E. KIRSTEN, *Edessa:* RAC IV 568-572; M. HÖFNER, *Arabien:* RAC I 579-585; R. DEVREESSE, *Le christianisme dans la province d'Arabie:* «Vivre et penser» 2 (1942) 110-146; N. EDELBY, *La Transjordanie chrétienne des origines aux croisades:* PrOrChr 6 (1956) 97-117; A. BÖHLIG, *Ägypten:* RAC I 128-138; E.R. HARDY, *Christian Egypt* (Nueva York 1952); H.I. BELL, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt* (Liverpool 1954) 78-105; H. LECLERCQ, *Rome:* DACL XIV/2 2546-2567; G. DE LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century:* HThR 18 (1925) 201ss; A. AUDOLLENT, *Afrique:* DHGE I 706-712; A.M. SCHNEIDER, *Afrika:* RAC I 173-179; J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne* (París 1912); C. CECCHELLI, *Africa christiana - Africa romana* (Roma 1936); J. FERRON, *Carthage chrétienne:* DHGE XI 1178-1187; W.H.C. FREND, *The «seniores laici» and the Origins of the Church of North Africa:* JThS NS 12 (1961) 280-284; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I (París 1947) 7-50.

La cuestión sobre la propagación del cristianismo en el siglo II nos obliga por de pronto a volver la mirada nuevamente a Pales-

tina. La guerra judía del siglo I había puesto provisionalmente término a la actividad misional de la iglesia de Jerusalén y de los cristianos del país. Algunos de los que huyeron a Pella, a oriente del Jordán, no hubieron de volver a Palestina; a los que volvieron se les planteó la tarea de reorganizar la vida de la comunidad dentro y fuera de Jerusalén, de suerte que por los años 73/74 comenzó un nuevo período del judeocristianismo palestinense. Su centro fue otra vez Jerusalén, donde el obispo Simeón presidió a la comunidad hasta su martirio hacia el año 107 d. C.[102]. Sobre su magnitud, las fuentes ofrecen sólo vagas indicaciones; sin embargo, es de notar una observación de Eusebio, según la cual, hasta la muerte de Simeón, muchos de la circuncisión vinieron a la fe de Cristo[103]. Esto supone que la nueva comunidad desplegó, como su antecesora, actividad misionera; y es así como, después de la catástrofe de los años 70, gran número de judíos se establecieron otra vez en Jerusalén, aunque ahora les faltaba un templo como centro de su vida cultual. Hegesipo sabe que, en esta fase, había también cristianos fuera de Jerusalén, sobre todo en Galilea, noticia que está confirmada por fuentes rabínicas[104]. El trabajo misional de los cristianos tropezaba a la verdad con enormes dificultades. Se veían por de pronto obligados a controversias con el judeocristianismo heterodoxo, que en parte seguía afirmando la necesidad de la ley para todos los cristianos y reconocía, sí, a Jesús de Nazaret como a un gran profeta, pero no como a Mesías e Hijo de Dios. Además, se había dejado penetrar de ideas gnósticas, tales como las que propalaban, por ejemplo, Simón Mago, Dositeo, Menandro y Cerinto[105]. Samaría particularmente estaba bajo el influjo de Simón Mago y Menandro, y sólo escasas posibilidades de fruto ofrecía a la evangelización cristiana[106]. Pero, sobre todo, hallaban los cristianos oposición decidida en el judaísmo ortodoxo de la Palestina de entonces, oposición que se fundaba en el más profundo odio a los renegados que se había desligado del sábado y seguían predicando como Mesías al que había sido clavado en cruz por los judíos[107]. Según

102. Eusebio, HE 3, 32, 1-3
103. Ibid. 3, 35.
104. Ibid. 3, 20, 6; 3, 32, 6; cf. A. Schlatter, *Die Geschichte der ersten Christenheit* (Gütersloh 1927) 363.
105. J. Daniélou, *La théologie du Judéo-Christianisme* (París 1958) 67-89.
106. Justino, *Dial* 120, 6; *Apoc.* 26 y 56.
107. Eusebio, HE 3, 27, 5



testimonio de Justino[108], no sólo se nutría a conciencia este odio en las sinagogas de Palestina, sino que inspiraba también una fuerte contraacción misional; de Palestina enviaban por su parte los judíos «hombres escogidos» que se opusieran a la expansión de la fe cristiana por dondequiera, pero señaladamente sin duda en los centros de gravedad de la diáspora judía. De sectores palestinenses hostiles al cristianismo salió también la denuncia contra el obispo Simeón, que fue acusado ante el procónsul Ático como descendiente de David y cristiano, y, después de firme confesión de su fe, fue crucificado el año 107 según la jurisprudencia del edicto de Trajano[109]. Las conversiones provenientes del paganismo no fueron nunca importantes en Palestina; como único cristiano de procedencia gentil se cita al traductor bíblico Áquila, que, según el relato tardío de Epifanio, entró en la comunidad de Jerusalén, de donde fue de nuevo expulsado por las tendencias supersticiosas paganas de que adolecía[110].

Como la guerra judía del año 70 puso término a la iglesia madre de Jerusalén, así la sublevación de Bar-Kochba de los años 132-135 significó el fin del segundo período del judeocristianismo palestinense y con ello también el cese de toda actividad misionera entre los judíos de Palestina. A muchos judeocristianos costó la vida la persecución desencadenada por el cabecilla de la sublevación[111], otros huyeron de nuevo al otro lado del Jordán. En lugar de Jerusalén se levantó la nueva ciudad de Aelia Capitolina; y como en ésta no se permitía la estancia a ningún sujeto de raza judía, la comunidad cristiana local sólo pudo reclutarse de entre antiguos gentiles. De ahí que su primer obispo Marcos, como dice Eusebio, fuera griego; y llevan nombres igualmente griegos o latinos sus sucesores hasta mediados del siglo III[112]. La iglesia etnicocristiana de Jerusalén no desempeñó en el curso del siglo papel especial alguno; la sede episcopal de Aelia venía hacia fines de siglo después de la de Cesarea. También en el resto de Palestina eran ahora los cristianos principalmente griegos; pero casi únicamente en las ciudades hay rastro de su existencia. La cristianización de

108. Justino, *Dial* 133, 6; 137, 2; 17, 1; 108, 2
109. Eusebio, HE 3, 32, 3-6.
110. Epifanio, *De mensuris* 14-15; Ireneo, *Adv. haer.* 3, 21. 1, lo llama prosélito.
111. Justino, *Apol.* 31.
112. Eusebio, HE 4, 6, 4.

la población campesina se estrelló en gran parte, antes de Constantino, en la decidida repulsa a todo lo cristiano [113].

En la limítrofe Siria, las cristiandades de la edad apostólica en las ciudades conservaron y hasta acrecentaron su importancia. Así los cristianos de Damasco, Sidón y Tiro hubieron de crecer en número en el curso del siglo II, mientras tierra adentro de Fenicia se mantuvo en gran parte el paganismo. El cristianismo ganó sobre todo prestigio en Antioquía, su más antiguo centro misional importante, por obra de su obispo Ignacio, y pudo hacer nuevos adeptos para la comunidad entre la población de lengua griega. Testimonio de la actividad misionera entre la clase superior pagana es el escrito de defensa y propaganda del obispo Teófilo, que éste dirige a Autólico poco después del año 180 [114]. Tierra nueva misionera se le abrió a la religión cristiana, hacia la primera mitad del siglo II, en la región de Osrhoene, de la Siria oriental, cuando el judeocristiano Adday empezó a actuar en Edesa y en sus cercanías. Su trabajo fue continuado por Aggay, mártir posteriormente, y por los dirigentes de la comunidad edesana, Histaspes y Aggay; éste hubo de expulsar de la iglesia, por sus errores gnósticos, a Bardesanes que, el año 179, se había convertido al cristianismo. La existencia de cristianos entre Nisíbide y el Éufrates en la segunda mitad del siglo la sugiere la inscripción de Abercio [115]. Por entonces se formaron nuevas comunidades en derredor de Edesa, y, para fines de siglo, hay que suponer en ellas alguna cohesión organizativa, pues un sínodo de Edesa discutió la cuestión sobre la fecha de la pascua [116]. Para estas iglesias pudo haber compuesto TACIANO su *diatessaron* después del año 160. El obispo Palut que, hacia el año 190, fue consagrado en Antioquía con destino a Edesa, nos permite reconocer el interés de Antioquía en este campo misional tan esperanzador, que fue también tempranamente trabajado por distintos herejes. Sin embargo, continúa siendo problemática la temprana conversión de la casa real y la elevación del cristianismo a religión oficial, cosas que se dan a menudo por averiguadas [117]. Una inundación del año 201 destruyó el templo cristiano de Edesa, y

113. Cf. A. v. HARNACK, *Mission* 638-643.
114. Véase supra, cap. XIV.
115. Cf. I. ORTIZ DE URBINA: Gr 15 (1934) 84-86.
116. EUSEBIO, HE 5, 23, 4.
117. I. ORTIZ DE URBINA, l. c. 86-91.



ello supone una vida eclesiástica desarrollada; Bardesanes señala como característica suya la reunión regular de los domingos y el ayuno en días determinados [118]. Es típico de la naciente iglesia siria, que no se limitó a las *poleis* o ciudades, sino que se esforzó desde la primera hora en la evangelización del pueblo campesino. Desde Edesa, por obra del misionero Adday, el cristianismo penetró hacia occidente hasta Mesopotamia.

Durante mucho tiempo es imposible señalar la presencia de cristianos en Arabia del sur; en cambio, para Arabia del norte o Transjordania existen algunos indicios de que ya en el siglo I y II era allí conocido el cristianismo. Entre los judíos y prosélitos que, en el primer pentecostés, moraban en Jerusalén, están representados los «árabes» (Act 2, 11). Pudieron también transmitir la fe cristiana los judeocristianos que huyeron de Jerusalén y Palestina a Jordania oriental. A la comunidad transjordánica de Pella pertenecía el apologista ARISTÓN, que, poco antes de la mitad del siglo II, escribió un *Diálogo entre Jasón y Papisco sobre Cristo* [119]. Pero antes del siglo III sólo debió haber conversaciones aisladas de árabes, sobre todo en ciudades como Bostra, que habían entrado en contacto con el helenismo. Los comienzos de la cristianización de Egipto, no obstante los numerosos hallazgos de papiros de los siglos I y II, siguen en la oscuridad. La noticia de la fundación de la iglesia egipcia por Pedro sólo tiene fundamento legendario [120]; por eso los fragmentos del evangelio de Juan en papiros, de comienzos del siglo II, pudieran ser las pruebas más antiguas de la presencia de cristianos sobre suelo egipcio [121]. Hay que contar con que la misión gnóstica tuvo más fuerte éxito inicial que el cristianismo ortodoxo; sólo en las últimas décadas del siglo II aparece éste en Alejandría con más claridad. Panteno es el primer maestro cristiano conocido que hace con su enseñanza propaganda de la nueva fe y, hacia el año 190, se da a la ya considerable comunidad, en el obispo Demetrio, un dirigente que prepara con clara visión el avance del siglo III.

Junto con la región de Osrhoene, quienes más fuertemente se dejaron atraer por la predicación cristiana del siglo II fueron los habitantes de las provincias del Asia Menor. Tanto tierra adentro

118. Cf. H.H. SCHAEDER, *Bardesanes von Edessa:* ZKG 51 (1932) 21-74, part. 72.
119. Quasten I, 189s.
120. EUSEBIO, HE 2, 16.
121. Véase supra, cap. VII, nota 4.

como a lo largo de la costa occidental, la predicación de la fe no debía sino continuar la obra cuyos fundamentos pusiera Pablo. Ya hacia fines del siglo I y comienzos del II, una serie de ciudades del occidente muestran iglesias organizadas (Apoc 2-3), que había que añadir a las fundadas por Pablo. Aparte de ellas, Ignacio de Antioquía tiene relación con las iglesias de Magnesia y Trales. Peso singular tiene el testimonio de Plinio que, hacia el año 112, reconoce en la provincia de Bitinia una extensa cristianización de la población campesina [122]. En las décadas siguientes se amontonan los nombres de ciudades de Asia Menor en que el cristianismo ha sentado sus reales; esos nombres se reparten por casi todas las provincias [123]. La correspondencia del obispo de Corinto, Dionisio, sobre la que nos da Eusebio un instructivo relato [124], se extiende a una serie de iglesias del Asia Menor, como Nicomedia, Amastris y las «iglesias del Ponto», y nos hace presumir un cristianismo bien organizado, que en los sínodos de los años ochenta puede oponerse eficazmente al movimiento montanista [125]. El obispo Polícrates de Éfeso puede aludir a una gloriosa tradición de su iglesia, que le asegura un puesto señalado entre las iglesias de la costa occidental [126]. En Creta son ahora conocidas por su nombre las iglesias de Gortina y de Cnosos, como resulta de la correspondencia de Dionisio de Corinto [127]; en cambio, no hay noticia sobre el crecimiento, en el siglo II, de las fundaciones paulinas de Cilicia y Chipre. Respecto a la rápida difusión del cristianismo en el ámbito del Asia Menor, los territorios de Grecia y Macedonia, igualmente misionados por Pablo, se quedaron evidentemente a la zaga durante el mismo espacio de tiempo. Corinto descuella ahora sobre todas las restantes comunidades por una vida intensa que, con el obispo Dionisio, alcanza un punto culminante aun dentro de la política eclesiástica. Atenas da en este tiempo a la Iglesia el apologista Arístides. No hay noticias fidedignas sobre ensayos de cristianización de las provincias del Danubio durante el siglo II; algún que otro soldado cristiano de las legiones allí estacionadas pudo ganar nuevos adeptos para su fe [128].

122. PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96.
123. HARNACK, *Mission* 737s.
124. EUSEBIO, HE 4, 23, 1-13.
125. Ibid. 5, 16, 10.
126. Ibid. 5, 24, 1-6, cf. V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* II/2 (Gütersloh 1926) 107s.
127. EUSEBIO, HE, 4, 23, 5.7-8.
128. Cf. RAC IV 166s.



En el occidente latino, la cristiandad de Roma puede reclamar para sí el más fuerte crecimiento como iglesia particular. La carta del obispo Clemente a la iglesia de Corinto nos permite concluir que, a pesar de la persecución neroniana y domiciánica, el evangelio no dejó de hallar numerosos creyentes hasta el fin del siglo I, si bien en su mayoría hubieron de ser aún no romanos [129]. El prestigio o autoridad de la comunidad se ve claro por la fuerte atracción que ejerce sobre cristianos de las provincias de oriente. Ignacio de Antioquía, como ya hemos dicho, le tributa las más honoríficas expresiones; Marción, Abercio, Hegesipo e Ireneo, Valentín y Teodoto, Justino, Taciano y Policarpo de Esmirna, viajan por distintos motivos a la capital de occidente; unos, para lograr se reconozcan sus doctrinas especiales; otros, para conocer aquí la doctrina cristiana no falseada o para trabajar por la paz cristiana. Hermas, que escribe aún en griego, nos permite dar una ojeada a la vida de la Iglesia con sus problemas diarios, mientras con el obispo Víctor, hacia fines del siglo II, pasa a primer plano el elemento latino [130]. Un fin señaladamente misionero se propone en Roma el docto griego Justino, cuando, a estilo de los antiguos maestros, abre escuela en la capital para comunicar, a los hombres cultos a quienes interese, «la verdadera filosofía». La copiosa actividad benéfica que la iglesia de Roma puede desplegar en la segunda mitad del siglo [131], nos permite deducir el número considerable de sus miembros. Sólo escasos indicios existen de que el cristianismo penetrara en el resto de Italia durante el siglo II; cabría contar con uno que otro avance misionero desde la capital, si no fuera porque el hecho de que la mayoría de la comunidad romana se componía de no latinos, hubo de hacer extraordinariamente difícil tal empresa. Al sur de Roma pudiera pensarse con la máxima probabilidad que surgieron algunas sedes episcopales en la segunda mitad del siglo.

Todo hace suponer que la actividad misionera no alcanzó a Sicilia antes del siglo III; en cambio, el África romana del norte ofreció ya relativamente pronto un campo abonado para la evangelización. Ninguna noticia, sin embargo, nos permite rastrear nom-

129. La lista de los papas — cf. HARNACK, *Mission* 818-823 — señala para este tiempo principalmente nombres griegos.
130. JERÓNIMO, *De vir. ill.* 53.
131. Dionisio de Corinto agradece a la iglesia de Roma sus socorros a muchas otras iglesias: EUSEBIO, HE 4, 23, 10.

bres y caminos de los primeros evangelizadores. El primer documento que nos da noticias de cristianos norteafricanos, las actas de los mártires de Scillium [132], supone ya un cristianismo latino, pues los seis cristianos que fueron ejecutados en julio de 180 — una adición posterior a las actas da a entender que otros cristianos más de la provincia fueron víctimas de la persecución — poseen ya evidentemente las cartas de Pablo en lengua latina. La base para la formación de una comunidad mayor cristiana era, naturalmente, la capital, Cartago, en la que, a fines del siglo II, la actividad catequética y literaria de Tertuliano alcanzó una medida que sólo es posible dentro de una comunidad fuerte incluso numéricamente. La forma en que el romano Escápula procede hacia el mismo tiempo contra los cristianos [133] impone igualmente la hipótesis de que, ya de tiempo atrás, existía en África del norte un grupo bastante fuerte de cristianos. El hecho finalmente de que, hacia el año 220, el obispo Agripino puede ya convocar a sínodo a setenta obispos [134], permite concluir retrospectivamente una intensa labor misional, incluso del campo, que hubo de remontarse a fecha muy temprana. África del norte es el único territorio de mayor extensión del occidente latino de aquel tiempo que pueda en algo compararse con los campos de misión de Siria oriental y Asia Menor.

La población de la desembocadura del Ródano y de su valle medio debe su primer contacto con el cristianismo a las relaciones comerciales del Asia Menor con el sur de las Galias. Para la antigua colonia griega de Massilia habría que fechar ese contacto bastante pronto [135]. La fuerza numérica de las iglesias de Lyón y Vienne, que se adivina en el relato sobre el martirio de 40-50 cristianos de estas ciudades bajo Marco Aurelio, supone igualmente un desenvolvimiento bastante amplio. Obispo misionero puede considerarse a Ireneo, a quien preocupó también la población celta de su patria de adopción; es seguro que pensó en su cristianización, aunque, según propia indicación, la cuestión de la lengua le ofrecía dificultades para ello [136]. A él debemos también la noticia de la existencia, en su tiempo, de cristiandades «en las Germanias», es de-

132. Knopf-Krüger³ 28s, y Ruiz Bueno 349ss.
133. TERTULIANO, *Ad Scapul.*, passim.
134. CIPRIANO, *Ep.* 71, 4.
135. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I (París 1947) 45
136. IRENEO, *Adv. haer*, *praef.* 1, 3; cf. E. GRIFFE, l. c. 43.



cir, sin duda en las provincias renanas con sus centros de Colonia y Maguncia, y en las «provincias de España» [137]. Mas si el cristianismo había penetrado ya hasta los lugares limítrofes a orillas del Rin, puede concluirse que también habría llegado a Tréveris, situada mucho más atrás y con más activo comercio; las relaciones de Tréveris con las ciudades del Ródano nos señalan además el camino que hubo de tomar el cristianismo para llegar hasta el Mosela.

El panorama de la expansión del cristianismo en el curso del siglo II, que acabamos de ofrecer, nos produce la clara impresión de que el impulso misionero de la Iglesia primitiva siguió fresco y vivo. Sobre los campos de la primitiva misión apostólica se sigue trabajando intensamente, y, con gran éxito, en los antiguos dominios misionales paulinos de Asia Menor. Nuevos espacios se abren al cristianismo principalmente en Siria oriental y Mesopotamia, en oriente; en África del norte, Galias, Germania y España, en occidente. Los responsables de la idea y de la predicación misionera son en primer término las iglesias particulares y el entusiasmo de algunos cristianos; no se discierne aún una dirección y organización central del trabajo de evangelización. Desconocemos en general los nombres de los evangelizadores. A par de la predicación misionera conocida desde el período apostólico, se emplean formas nuevas de anunciar la verdad cristiana. Por un lado está la palabra escrita que, conscientemente, aplican con singular intensidad los apologistas del siglo II a fines de propaganda misionera. En segundo lugar, algunos cristianos se aprovechan de las posibilidades que les ofrece la civilización antigua; así, dentro de escuelas privadas, actúan como profesores y tratan de ganar adeptos a la fe cristiana. Finalmente, la heroica actitud de los mártires y confesores cristianos en las persecuciones se convierten en factor misionero de primer orden, que arrastra al cristianismo un grupo de secuaces, si no muy notable numéricamente, sí de alta calidad espiritual.

137 IRENEO, *Adv. haer* 1, 10, 2.

Segunda parte

# LOS COMIENZOS DE LA GRAN IGLESIA

180 - 324

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: A EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer* (Munich 1932); Fliche-Martin II; Lietzmann II 219-329, III 1-67. Sobre el imperio romano en el siglo III: M. BESNIER, *L'empire romain de l'avénement des Sévères au concile de Nicée* (París 1937); *The Cambridge Ancient History* XII (Cambridge 1939); E. KORNEMANN, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes* II (Munich 1949) 174-288; F. ALTHEIM, *Niedergang der alten Welt*, II: *Imperium Romanum* (Francfort del Meno 1952) J GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg [2]1929).

Los finales del siglo II y comienzos del III abren el período de la Iglesia naciente, en que ésta pasa definitivamente a ser la gran Iglesia o Iglesia universal, ora se la mire en su dilatación exterior, ora en su estructura interior. En un espacio de unos 130 años y a despecho de varias serias persecuciones, en medio de un mundo sacudido por crisis políticas y removido por corrientes religiosas, la Iglesia logra tal firmeza en su organización interna, en sus formas de culto, en la vida diaria de sus fieles y en la finalidad de su teología, que, en el momento en que conquista su libertad externa, puede acometer sin vacilar las tareas que le impone la nueva situación preñada de futuro.

Por de pronto, hasta comienzos del siglo IV, prospera la penetración misionera decisiva que aporta a las comunidades ya existentes o que surgen de nuevo una fuerza numérica que, aun en el caso de un ataque meditado, no podía ya debilitarse sustancialmente. Desde el punto de vista de la organización, este crecimiento está dominado por la formación de grandes agrupaciones eclesiásticas, que se desarrollan en torno a determinadas sedes, como Antioquía en Siria, Alejandría en Egipto, Éfeso en Asia Menor, Cesarea en el Ponto, Cartago en África del norte, y Roma con el restante occidente latino. Entre estas sedes, bajo obispos como Calixto, Es-

teban y Dionisio, Roma despliega en el orden docente una iniciativa notable, que nos hace reconocer un deber de gobierno cada vez más conscientemente sentido y la correspondiente pretensión a gobernar dentro de la Iglesia universal.

En el ámbito interno eclesiástico se desarrollan por doquier nuevas formas de liturgia y vida comunitaria, que atestiguan la intensidad con que se quiere vivir la vida cristiana. Un catecumenado bien organizado nos permite reconocer el despierto sentido con que los pastores de almas perciben la importancia de introducir debidamente a los creyentes en el mundo sacramental del cristianismo. La diferenciación de los grados inferiores del orden delata la adaptabilidad del clero a las exigencias impuestas por la cura de almas. La sacudida que produce el gran número de apóstatas o «caídos» en la persecución de Decio conduce a una saludable reflexión sobre sí mismo y a la ordenación de la práctica penitencial. La aparición del estado de los ascetas y el movimiento inicial de solitarios o anacoretas demuestra la seriedad con que se aspira a la perfección cristiana y pone el fundamento del florecer del monacato en el siglo IV. Diversas constituciones eclesiásticas sirven para asegurar las formas litúrgicas en la vida de la comunidad y se desarrollan además, por lo menos en sus comienzos, las liturgias particulares, que caracterizan a las grandes agrupaciones eclesiásticas. El arte cristiano que empieza a desplegarse indica la creciente seguridad de la sensibilidad cristiana.

La acción más duradera provino de la nueva evolución de la teología cristiana en el siglo III, que recibió nuevo impulso justamente de la producción literaria de sus adversarios gentiles, no menos que de las controversias dentro de la Iglesia. El encuentro con el platonismo medio resultó particularmente fecundo, pues contribuyó a la formación de la escuela teológica de Alejandría, que tuvo en Orígenes su figura de más capacidad creadora. La Biblia logra, por obra de los alejandrinos y antioquenos, su posición central en el trabajo teológico, y, en grandes comentarios, se explica su significación para la fe y la vida religiosa. La cuestión trinitaria viene a ocupar el centro de una importante discusión teológica, que rechaza desde luego el ensayo de solución monarquiano, aunque contraponiéndole un subordinacionismo que oculta los gérmenes de la gran polémica dogmática que llenará el siglo IV.



Período primero

# LA CONSOLIDACIÓN INTERNA DE LA IGLESIA EN EL SIGLO III

## XVIII. EL ATAQUE DEL PODER ESTATAL PAGANO CONTRA LA ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA. LAS PERSECUCIONES BAJO SEPTIMIO SEVERO, DECIO Y VALERIANO

FUENTES: Supra, cap. IX. Las actas de los mártires se citan en las notas.

BIBLIOGRAFÍA: K. BIHLMEYER, *Die «syrischen» Kaiser zu Rom und das Christentum* (Rotemburgo 1916); L. HOMO, *Les empereurs romains et le christianisme* (París 1931); A. QUACQUARELLI, *La persecuzione secondo Tertulliano:* Gr 31 (1950) 562-589.

*Sobre Septimio Severo:* A. CALDERINI, *I Severi* (Bolonia 1949); M. FLUSS: Pauly-Wissowa A 2 (1923) 1940-2002; M. PLATNAUER, *Life and Reign of Septimius Severus* (Oxford 1918); U. JUSTINSKY, *Studien zu Septimius Severus:* «Klio» 35 (1942) 200-219; J. STRAUB, *Caracalla:* RAC II 893-901 (bibl.); K GROSS, *Elagabal:* RAC IV 998-1000; J. STRAUB, *Alexander Severus:* LThK² I 312s; A. ALFÖLDI, *Der Rechtsstreit zwischen der römischen Kirche und dem Verein der popinari:* «Klio» 31 (1938) 249-253.

*Sobre Decio:* K. GROSS: RAC III 611-629. Como fuentes, son importantes: CIPRIANO, *De lapsis* y *epist.* 5-43, 55-56, 65-67; Dionisio de Alejandría en EUSEBIO, HE 6, 39-42, cf. H. DELEHAYE: AnBoll 40 (1922) 9-17; E. LIESERING, *Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius* (tesis, Wurzburgo 1933); A. ALFÖLDI: «Klio» 31 (1938) 323-348; CH. SAUMAGNE, *La persécution de Dèce à Carthage d'après la correspondance de s. Cyprien:* «Bulletin soc. nat. antiquaires de France» (1957) 23-42. Texto de los *libelli:* POr IV 2; XVIII 3 RB 54 (1947) 365-369. Cf. R. KNIPFING: HThR 16 (1923) 345-390; A. BLUDAU: RQ Suppl. 27 (1931).

*Sobre la persecución de Valeriano:* P. FRANCHI DE' CAVALIERI: SteT 9 (1902) 39-51; 27 (1915) 65-82; 33 (1920) 147-178; 65 (1935) 129-199; P. PASCHINI, *La persecuzione di Valeriano:* «Studi Romani» 6 (Rom 1958) 130-137.

Septimio Severo (193-211) es el fundador de la dinastía siria y con él pareció iniciarse para el cristianismo una fase de tranquilidad que habría favorecido su desenvolvimiento interno y externo, ya que este emperador, apenas empuñó las riendas del gobierno, mostró clara benevolencia hacia algunos cristianos determinados. Tertuliano, su contemporáneo y compatriota africano, da inequívocas e impresionantes pruebas de esta actitud del emperador[1]. También bajo Cómodo hay cristianos que ocupan puestos influyentes en la corte; así Próculo, que pudo una vez curar al emperador en su enfermedad, vive en palacio hasta el fin de su vida, y el príncipe Caracalla tiene por nodriza una cristiana. Hombres y mujeres de las familias senatoriales romanas, que el emperador no ignoraba profesaban el credo cristiano, fueron por él protegidos contra las iras del populacho, y no puso en duda su lealtad. El emperador pudo ser confirmado en su tolerancia por las princesas sirias que vinieron a la corte en el séquito de su esposa Julia Domna y simpatizaban con todas las corrientes religiosas, señaladamente las de origen oriental. Otro hecho que prueba la libertad del cristianismo en los primeros años de su gobierno es que, hacia el año 196, los obispos pudieron reunirse, sin obstáculos, en sínodos en que se trató la cuestión de la fecha de la pascua[2]. Aún entonces, sin embargo, fueron posibles procesos contra cristianos particulares, pues no se había derogado la situación jurídica creada por el rescripto de Trajano; tales procesos fueron sin duda ocasión de que, hacia el año 197, escribiera TERTULIANO su *Liber apologeticus*. Pero sólo al décimo año de su reinado cambia tan decididamente la actitud del emperador, que de ahí resulta para los cristianos una situación completamente nueva.

El año 202 apareció un edicto de Septimio Severo que prohibía bajo grave pena pasarse al judaísmo o a la religión cristiana[3]. Con ello quedaba prácticamente derogado el principio trajánico del *conquirendi non sunt*, ya que la nueva orden sólo podía ejecutarse si con ella iba unida una vigilancia policíaca de la actividad de la Iglesia. Ahora no era ya sólo el cristiano particular el que estaba amenazado de una denuncia; el tiro iba contra la Iglesia como organización. Toda actividad dirigida a ganar nuevos adeptos podía ser castigada; todo trabajo misionero se hacía en adelante imposible; el cristianismo estaba llamado a irse muriendo lentamente dentro del imperio. Este giro en la actitud del emperador sólo puede comprenderse si suponemos que entre tanto se había percatado de que los cristianos no habían abrazado una nueva creencia religiosa como personas particulares, sino que, en virtud de esa misma creencia, se habían unido en comunidades de fuerza creciente hasta formar una comunión universal de fe organizada, de fuerte resistencia interna, que, por razones de política estatal, podía parecerle inquietante. Algunas voces del campo cristiano que rechazaban para los cristianos el servicio militar[4], pudieron confirmar a Septimio Severo en la convicción de que la religión cristiana era peligrosa para el orden estatal, no menos que la radical oposición de los montanistas a cuanto atañera a este orden. Cuando Dión Casio presenta a Mecenas exhortando a Augusto a que abomine y castigue a los que introducen usos extraños en la religión indígena, no hace sino expresar preocupaciones de su actualidad inmediata; tales novedades sólo dan ocasión para conjuras y maquinaciones revolucionarias contra la monarquía y no se deben por ende tolerar ateísmo ni magia de ninguna especie[5].

Una ojeada a las consecuencias inmediatas del edicto imperial nos permite reconocer aún más claramente su tendencia. En dos lugares del imperio con fuertes comunidades cristianas, la persecución alcanza ahora también a catecúmenos o recién bautizados que infringieron especialmente las nuevas disposiciones. La escuela cristiana de Alejandría, que había llevado a la nueva fe a más de un gentil de inquietud religiosa, fue ahora tan estrechamente vigilada que, hacia el 202, sus maestros hubieron de abandonar la ciudad.

Seis discípulos de Orígenes, que por entonces trabajaba como profesor, fueron ejecutados: dos de entre ellos catecúmenos aún, un tercero poco antes bautizado[6]. Al comienzo del año 203 fue detenido en Cartago un grupo de catecúmenos cuyo heroico comportamiento al ser ejecutados es el tema de una de las más pre-

1. TERTULIANO, *Ad Scap.* 3-4.
2. EUSEBIO, HE 5, 23-25.
3. ESPARCIANO, *Septim. Sever.* 16, 9: *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem etiam de Christianis sanxit.*

4. TERTULIANO, *De cor.*, passim; ORÍGENES, *Contra Cels* 5, 33; 7, 26; 8,70 73; cf. A HARNACK, *Militia Cristi* (Tubinga 1905) 57-75.
5. DIÓN CASIO, *Hist. Rom.* 52, 36.
6 EUSEBIO, HE 6, 3, 1; 4, 1-3.

ciosas actas de los mártires del siglo III[7]. La noble Perpetua y su esclava Felícitas, con su maestro Sáturo y sus compañeros catecúmenos Revocato, Saturnino y Secúndulo, no fueron ya olvidados en la iglesia africana, pues el relato de su martirio, que salió sin duda de la pluma de Tertuliano[8], se leía una y otra vez en el culto hasta los días de Agustín. Pero también prosiguieron los procesos contra cristianos particulares. Tres cristianos de Cartago fueron condenados a morir en la hoguera, otro murió en la cárcel[9]. Agustín conoce aún las actas de una mártir, por nombre Gudentis, que fue decapitada el año 203[10]. De alusiones ocasionales de TERTULIANO cabe deducir que la hostilidad de algunos empleados romanos o la animosidad de la población pagana fueron pretexto para volver al rescripto trajánico. Su obra primeriza *Ad martyras* del año 197, se dirige a cristianos que se hallaban encarcelados y esperaban el juicio. Su escrito posterior *Sobre la fuga en la persecución* alude a que, bajo Septimio Severo, muchos cristianos de África, entre ellos también clérigos, escaparon por oportuna fuga a la detención por parte de la autoridad romana o compraron su seguridad por soborno de la policía. Todo ello prueba que corrían de nuevo oleadas de persecución local. Una de ellas alcanzó también a Egipto a partir de 202, y Eusebio la mira expresamente como consecuencia del edicto de Septimio contra los catecúmenos. Los prefectos Leto y Áquila mandaron traer a Alejandría a los cristianos que habían sido detenidos en Tebas, y, tras múltiples tormentos, fueron ejecutados[11]. Sus figuras más salientes son Leónidas, padre de Orígenes; la virgen Potamiena, con su madre Marcela, que fue posteriormente muy venerada, y el soldado Basílides, a quien la heroica conducta de Potamiena movió a abrazar la fe cristiana[12]. Un escritor cristiano se sintió tan impresionado de la oleada de persecución, que veía ya aproximarse la venida del Anticristo[13]. Respecto a otras provincias del imperio, las fuentes son más escasas. En Capadocia, el gobernador Claudio Herminiano mandó perseguir

7. Es la *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis*, ed. por J. VAN BEECK (Nimega 1956), una ed. min.: FlorPatr 43 (Bonn 1938). Sobre el cap. 7 de la *Passio*, cf F.J. DÖLGER, *AuC* II (1930) 1-40, sobre el cap. 10, ibid. 3 (1932) 177-191.
8. Cf. J. MOREAU, *La persécution du Christianisme* (París 1956) 82.
9. *Passio ss. Perp. et Felic.* 11, 9.
10. AGUSTÍN, *Sermo* 294; *in natale martyris Gudentis*.
11. EUSEBIO, HE 6, 1; 6, 2, 2.
12. Ibid. 6, 5, 1-7.
13. Ibid. 6, 7.



a los cristianos porque no podía consolarse de la conversión de su esposa a la nueva fe[14]. Es posible que Alejandro, el futuro obispo de Jerusalén, confesara entonces la fe juntamente con otros cristianos de Capadocia; también el obispo Asclepíades, de Antioquía, se mantuvo firme en la persecución[15]. Sobre las repercusiones de la persecución en Roma no se poseen noticias fidedignas, y sin duda se extinguieron en los últimos años del gobierno de Septimio Severo o, por lo menos, se calmaron.

Lo cierto es que Caracalla (211-217) inició un período de tolerancia religiosa, que fue ampliamente beneficioso al cristianismo, y positivamente estimado ya por antiguos escritores cristianos. Se ha creído que tras la llamada *Constitutio Antoniniana* se ocultaba un motivo anticristiano, pues hacía más fácil una denuncia por crimen de *laesa maiestas;* pero a este supuesto contradice en primer lugar la alabanza sin reservas que Agustín tributa a este paso del emperador[16], así como la actitud general de éste con cristianos que le eran personalmente conocidos. Éstos ocupan otra vez posiciones influyentes en la corte —el liberto Prosenes fue bajo Caracalla tesorero secreto[17]—, y cuando el emperador, al subir al trono, concedió amnistía a los deportados, no fueron excluidos los cristianos. El duro proceder del procónsul Escápula (211-212) contra los cristianos en las tres provincias norteafricanas no puede, consiguientemente, atribuirse a iniciativa de Caracalla, sino que fue ocasionado por las corrientes rigoristas entre cristianos de África. Abogado de éstos se hizo una vez más TERTULIANO, por ej., en su escrito *Sobre la corona del soldado*, en que rechaza el servicio militar para los cristianos[18]. Escápula pudo también haberse determinado a tomar sus medidas contra los cristianos por la publicación de los anteriores rescriptos imperiales sobre los cristianos, que el jurista ULPIANO recogió en su escrito *De officio Proconsulis*[19]. Tertuliano no deja lugar a duda de que sus métodos de ejecución fueron particularmente crueles, aunque sólo nombra una de las víctimas,

14. TERTULIANO, *Ad Scap.* 3.
15. EUSEBIO, HE 6, 8, 7; 6, 11, 4-5.
16. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 5, 17.
17. Cf. L. HERTLING — E. KIRSCHBAUM, *Die röm Katakomben und ihre Martyrer* (Viena ²1955) 213; S. KIRSCHBAUM - E. JUNYENT - J.VIVES, *La tumba de San Pedro y las Catacumbas romanas* (Madrid 1954) 497.
18. *De cor.*, passim; *De idol.* 17.
19. LACTANCIO, *De inst.* 5, 11, 18.

el cristiano Mavilo, de Hadrumeto, que fue arrojado a las fieras [20].

El breve reinado de Elagabal (el Heliogábalo de nuestras historias) (218-222) [21] no ofrece acontecimiento alguno que nos explique sobre su relación con los cristianos, a no ser su proyecto de hacer obligatorio en el imperio el culto del dios solar de Emesa. La situación favorable para los cristianos se afianzó aún más con su sucesor Alejandro Severo (222-235). La atmósfera espiritual y religiosa de la corte estaba bajo el influjo de la madre del emperador, Julia Mamea, mujer de talento, a la que puede atribuirse declarada simpatía por el cristianismo, hasta el punto de que una leyenda del siglo v pudo creerla cristiana. Durante una estancia en Antioquía, mandó llamar a Orígenes para hablar con él de cuestiones religiosas [22], e Hipólito de Roma pudo dedicarle uno de sus tratados [23]. Esta tolerancia se refleja en la actitud del joven emperador, que aceptó a numerosos cristianos en su más próximo séquito y encomendó al cristiano Julio Africano la construcción de la biblioteca junto al Panteón [24]. La tolerancia de su política religiosa está acertadamente caracterizada por una frase de su biógrafo en la *Historia Augusta*, en que se dice que mantuvo sus privilegios a los judíos y toleró que hubiera cristianos [25]. Este último extremo se confirma por el hecho de que la vida cristiana pudo desplegarse sin obstáculo en oriente, donde se multiplican las inscripciones cristianas de Asia Menor procedentes de este tiempo, y donde, antes de 234, pudo erigirse un lugar de culto cristiano en Dura-Europos; lo mismo hay que decir de occidente, donde ahora, en Roma, se organizan sin obstáculo los cementerios cristianos [26]. Es significativo que ningún proceso cristiano ni martirio alguno pueda asignarse con certeza al tiempo de Alejandro Severo.

La reacción no vino hasta la aparición de Maximino, antiguo oficial de la guardia pretoriana (235-238), y alcanzó por de pronto a numerosos cristianos de la corte; pero, como nota Eusebio [27], apuntaba sobre todo a los dirigentes de la Iglesia y, en este sentido,

20. Cf. *Ad Scap.* entero, sobre Mavilus, cap. 3.
21. K. Gross, *Elagabal:* RAC IV 998ss.
22. Eusebio, HE 6, 21, 3-4.
23. Quasten I, 452s.
24. Ibid. 373.
25. Lampridio, *Alex. Sev.* 22, 4: *Iudaeis privilegia reservavit, Christianos esse passus est.*
26. Cf. también A. Alföldi: «Klio» 31 (1938) 249-253, sobre su resolución favorable a los cristianos en un pleito sobre tierras.
27. Eusebio, HE 6, 28.



suponía una nota nueva en el proceder de un emperador contra el cristianismo. De haberse prolongado más el gobierno de Maximino, hubiera podido ser fatal para la Iglesia. Así, puede afirmarse que su repercusión alcanzó solamente a Roma, pues los dos dirigentes de los cristianos de allí, el obispo Ponciano y un presbítero Hipólito, fueron deportados a Cerdeña, donde murieron ambos [28]. Orígenes sabe el peligro que corrieron algunos cristianos, pues por entonces dedicó a su amigo Ambrosio y al presbítero Protocteto su *Exhortación al martirio*. La típica reacción de las masas paganas fue causa de una *razzia* contra los cristianos en Capadocia, cuando, tras un terremoto, se vio en ellos a los culpables [29].

Las luchas por el poder de los emperadores soldados que siguen, no les dejaron vagar para ocuparse de la cuestión de los cristianos. Luego, con Felipe el Árabe (244-249), sube al poder un soberano que muestra tanta simpatía para con los cristianos, que pareció posible una completa reconciliación del cristianismo con el imperio romano. Unos doce años después de la muerte de Felipe, cuenta Dionisio, obispo de Alejandría, que era voz común que el emperador había sido cristiano, cosa que, como rumor, transmite Eusebio [30]. De otro rumor inverificable, según el cual el emperador, antes de pascua, se habría unido a un grupo de penitentes cristianos, la leyenda posterior dedujo que Felipe habría sido el primer emperador romano que abrazara el cristianismo. Sin embargo, todavía a 21 de abril de 248, en las fiestas milenarias, el emperador tomó parte activa en una ceremonia del culto oficial. La imaginación de que habría sido ocultamente cristiano y oficialmente adepto de la religión del Estado, desconoce el espíritu del hombre antiguo, extraño a pareja distinción sofística. Sin embargo, los rumores tienen su núcleo innegable de verdad en el alto grado de benevolencia de que el gobierno de Felipe daba muestras para con los cristianos. El cónsul en funciones del año 249 era con certeza cristiano [31]. Sus personales tendencias y las de su esposa Severa se reflejan en la correspondencia de la pareja imperial con Orígenes, que poseyó aún en parte Eusebio [32]. Aun así, toda la simpatía del emperador

28. G. Bovini: RivAC 19 (1942) 35-85.
29. Eusebio, HE 6, 28; Firmiliano de Cesarea, en Cipriano, *Ep.* 75, 10.
30. Eusebio, HE 6, 34; 7, 10, 3.
31. J. Moreau, l. c. 92.
32. Eusebio, HE 6, 36, 3.

no pudo preservar a los cristianos de Alejandría de un estallido de la furia popular el año 249, en que muchos perdieron sus bienes, y a otros, el negarse a blasfemar de su religión, les costó la vida [33].

Una mirada retrospectiva a las relaciones entre el Estado romano y el cristianismo durante la primera mitad del siglo III pone de manifiesto que han predominado las fases de una coexistencia realmente pacífica, y hasta de positiva tolerancia a veces, frente a las duras oleadas de persecución. Sólo dos veces se comprueban conatos de un proceder metódico o planeado contra el cristianismo, primero cuando Septimio Severo prohíbe bajo graves penas la conversión al cristianismo, y luego, cuando Maximino Tracio interviene contra los dirigentes o cabezas de la Iglesia. Fuera de esto, el proceder inconsecuente y sin sistema contra cristianos particulares delata la vacilante política religiosa de los gobernantes supremos y de las autoridades provinciales subordinadas; vacilación que tenía su causa en la decadencia política del imperio bajo los emperadores soldados. La posibilidad que apuntó bajo Felipe el Árabe de una reconciliación o inteligencia definitiva entre el Estado y la Iglesia, se convirtió bruscamente en utopía, cuando, a comienzos de la segunda mitad del siglo III, tomó el poder el emperador Decio con la resolución de devolver al Estado romano su antiguo esplendor y prestigio aun con la restauración de la antigua religión romana.

### *La persecución de Decio*

Las primeras medidas del nuevo emperador pudieron parecer una de las reacciones corrientes, a la subida del trono, contra el régimen del antecesor. Ya en diciembre de 249 son detenidos algunos cristianos y en enero de 250 es ejecutado el cabeza supremo de la iglesia romana, el obispo Fabián [34]. Pero un edicto general en el año 250 descubrió en seguida que los intentos de Decio iban mucho más allá de cuanto sus antecesores habían emprendido en la cuestión de los cristianos. El contenido del edicto, que no se ha conservado en su texto, puede en gran parte reconstruirse por las fuentes contemporáneas. Todos los habitantes del imperio eran

33. Ibid. 6, 41, 1-9.
34. CIPRIANO, *Ep.* 37, 2; 6, 3-9, 1; cf. Duchesne LP I 4.



invitados a tomar parte en un sacrificio general a los dioses, en una *supplicatio*. Esto sonaba como un llamamiento a la población del imperio a implorar, en una manifestación impresionante y unánime, la protección de los dioses para el bienestar del mismo imperio. Pero lo peculiar era que se ordenaba también una inspección exacta, que había de extenderse por todo el imperio, sobre la ejecución del edicto. Se estableció una comisión que tendría por misión vigilar el cumplimiento del sacrificio y expedir a cada ciudadano un certificado *(libellus)* en que constara que había sacrificado [35]. Pasado cierto plazo, los *libelli* tenían que ser presentados a las autoridades. El que se había negado a sacrificar, era encarcelado, y todavía en la cárcel se intentaba quebrantar por medio de torturas la resistencia del confesor de la fe. Aun cuando la orden imperial no nombraba por ningún cabo a los cristianos, sus principales dirigentes y escritores se percataron bien de que aquélla representaba el más duro ataque que hasta entonces había sufrido la Iglesia. No puede decirse qué intención pesaba más en la mente del emperador: si la de saber exactamente el número de secuaces del cristianismo o la de la vuelta en masa a la antigua religión del Estado. El innegable éxito inicial de las medidas aboga por la última idea. Las conmovidas quejas de los obispos Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago no dejan lugar a duda de que, sobre todo en Egipto y África del norte, el número de los que de una u otra forma siguieron las órdenes del edicto superó con mucho al de los que se resistieron a obedecerlas. Así se confirma en medida espantosa lo que Orígenes afirmara poco antes, a saber, que habían pasado los días heroicos de su juventud y al espíritu de aquellos días habían sucedido la somnolencia y agotamiento posteriores [36]. De los cristianos de Alejandría, unos se presentaban temblando ante la comisión de sacrificios y ejecutaban puntualmente el rito mandado; otros negaban haber sido jamás cristianos, otros a su vez huían. Unos sacrificaban sólo cuando iban a ser detenidos, otros después de varios días de cárcel, al tener que comparecer ante el tribunal; otros, finalmente, al aplicárseles el tormento [37]. En África muchos cristianos creyeron salir de apuros, sin comprometerse, pro-

35. Por papiros egipcios se conocen hasta ahora 43 de tales *libelli*.
36. ORÍGENES, *In Ierem. hom.* 4, 3.
37. En EUSEBIO, HE 6, 41, 10-13.

curándose, sin sacrificar, un certificado de la comisión, sobornando algún miembro de ella o por otros medios. Fueron los que se llamó *libellatici*, cuyo pecado se estimó menos grave que el de los *thurificati*, que ofrecieron sacrificio de incienso, y que el de los *sacrificati*, que cumplieron un sacrificio completo ante el ídolo[38]. En Roma, algunos cristianos hallaron el subterfugio de procurarse y confirmar por terceras personas su *libellus*, que sellaba el magistrado[39]. El gran número de «caídos» en África se confirma por lo que cuenta san Cipriano; apenas aflojó el peligro, aquéllos acudían «en tropel» a solicitar de los confesores «cartas de paz» que les posibilitaran ser de nuevo admitidos a la comunión de la Iglesia[40]. El obispo de Cartago sintió muy dolorosamente que dos de sus compañeros africanos de ministerio se vieran entre los caídos; uno había persuadido a la mayor parte de su comunidad a sacrificar, y el otro quería seguir más tarde en su cargo sin penitencia alguna. También enumera Cipriano a dos obispos españoles entre los *libellatici*[41]. En oriente, el mártir Pionio había visto a su propio obispo junto al altar muy afanado en ejecutar puntualmente la ceremonia del sacrificio idolátrico[42].

Frente a esa desbandada general, no faltó en absoluto una minoría selecta de cristianos que, en todas las provincias del imperio, estaba pronta a confesar su fe al precio de la vida. Las noticias más instructivas para el África del norte nos las procura también en este punto la correspondencia cipriánica. Él mismo había buscado un refugio o escondrijo en las cercanías de Cartago, pero pudo seguir en contacto epistolar con su comunidad y hacer llegar a cristianos ya detenidos sus palabas de aliento y consuelo. Los encarcelados, entre quienes había también mujeres y niños, sentían grande y sincero deseo del martirio; pero no en todos se cumplió efectivamente, pues muchos fueron de nuevo puestos en libertad, aun antes de terminar la persecución. Cipriano tiene que lamentar que algunos de ellos deshonraron luego su fiel confesión de la fe por una conducta soberbia o por desórdenes morales; a otros, en cambio, por su limpia conducta, los pudo admitir en su clero. Cipriano no ofrece datos numéricos precisos sobre las víc-

38. CIPRIANO, *De laps.*, passim, y *Ep.* 55, 2.
39. Ibid. *Ep.* 30, 3. 40. *Ep.* 20, 2.
41. *Ep.* 65, 1; 59, 10; 67, 6.
42. *Mart. Pionii* 15, 2; 16, 1; 18, 12.



timas, y sólo a unos pocos *confesores* llama por sus nombres[43]. En comparación con los *confesores*, el número de *martyres coronati* o *consummati*, cristianos que dieron efectivamente su vida por la fe, fue evidentemente menor; dos cita Cipriano por sus nombres, pero supone un número mayor. El *confessor* Luciano nombra una vez a dieciséis, a la mayoría de los cuales se los dejó morir de hambre en la cárcel[44]. También en Roma se puso en libertad a cristianos encarcelados después de confesar constantemente su fe, entre ellos a un Celerino, cuyo valor impresionó de tal forma al emperador Decio, que le dio la libertad; más adelante, Cipriano lo ordenó de lector[45]. El caso de los dos obispos ya citados prueba que la inspección llegó también a España, mientras para las Galias no hay noticias seguras. Respecto a Egipto, el obispo Dionisio indica la forma en que murieron catorce mártires, diez quemados en la hoguera y cuatro pasados a filo de espada. Pero conoce además numerosos mártires de pueblos y ciudades del país, así como también sabe que algunos cristianos, en su fuga de la persecución, perecieron de hambre y frío. Finalmente, menciona a un grupo de cinco soldados cristianos que, al exhortar a la perseverancia a un vacilante, confesaron voluntariamente su fe, y, por su valor, no los molestó el tribunal[46]. En la vecina Palestina, sufrió entonces martirio Alejandro, obispo de Jerusalén, lo mismo que, en Antioquía, el obispo Babilas[47]. El deseo de martirio del anciano Orígenes pudo por lo menos satisfacerse en parte al ser sometido en Cesarea a terribles torturas. El relato, de fondo auténtico, sobre cinco cristianos de Esmirna encarcelados, de entre los cuales fue quemado vivo el presbítero Pionio, es el único eco de las repercusiones de la persecución décica en el Asia proconsular[48]. Sobre los acontecimientos del Ponto da Gregorio de Nisa tardías y vagas noticias, al contar que muchos cristianos fueron encarcelados bajo Decio, y que su obispo Gregorio Taumaturgo huyó con muchos otros[49]. Una muchedumbre de otras noticias sobre mártires primitivos sitúan la muerte de sus héroes en los años del reinado de Decio; su valor

43. CIPRIANO, *Ep.* 6.10.13.38.40.
44. *Ep.* 10 y 22.
45. *Ep.* 37 y 39.
46. EUSEBIO, *HE* 6, 41, 14-23; 6, 42, 1-4.
47. Ibid. 6, 39, 2-5.
48. Texto en Knopf-Krüger[3] 45-57; cf H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs* 28-37.
49. GREGORIO DE NISA, *Panegiry. in Greg. Thaumat.:* PG 46, 944-953, part. 945 D.

como fuentes es nulo, pues el culto de estos supuestos mártires no es demostrable, o fue su martirio atribuido a la persecución de Decio, pues, para épocas posteriores, pasó éste por ser uno de los más crueles perseguidores de los cristianos [50].

El rápido reflujo de la persecución décica significa en cierto sentido una sorpresa. Hubiera podido esperarse que, por medio de nuevas medidas consiguientes, se explotara y ahondara el considerable éxito inicial, logrado por el efecto de choque o sorpresa. Se tiene la impresión de que con aquel plan de alta tensión se había pedido demasiado al aparato o máquina de empleados imperiales. El viaje del emperador a las provincias del Danubio, a que le obligó un nuevo ataque de los godos, trajo la calma completa; su muerte en el campo de batalla impidió que pudiera reanudarse pronto la persecución. Visto desde el ángulo de los gobernantes romanos, este ataque bien pensado y sistemático contra la Iglesia católica no tuvo éxito palpable duradero; la gran mayoría de los «caídos» se apresuraron a entrar pronto de nuevo en la Iglesia, y hasta hubo algunos *libellatici* que, después de su fallo, repararon su mal paso por medio de una valiente confesión de su fe. La religión oficial no parece ganara muchos nuevos adeptos de entre antiguos cristianos. La comunión cristiana, por su parte, reconoció que había en su seno mucho elemento podrido y caduco; dirigentes concienzudos de la comunidad, como Cipriano, tomaron de aquí ocasión para un serio examen de conciencia, que, tras larga discusión en torno a la cuestión de la penitencia, llevaría a una regeneración de la Iglesia.

### *Valeriano y Galieno*

Los siete años siguientes de tranquilidad para la Iglesia (250-257) sólo fueron turbados por una corta oleada de persecución en Roma, cuando el emperador Trebonio Galo (251-253) mandó detener al presidente de la comunidad, Cornelio, y lo envió a Centum Cellae (Civitavecchia), donde murió ya en el año 253 [51]. También su sucesor Lucio fue desterrado (253-254), pero la muerte del emperador le permitió pronto el retorno a Roma [52]. Dionisio, obispo

50 H DELEHAYE, l c 239ss
51 Duchesne LP I 150s, CIPRIANO, *Ep* 60 y 61
52 CIPRIANO, *Ep* 61, 1



de Alejandría, sabe de detenciones en Egipto por el mismo tiempo [53]. La conducta de Galo pudo acaso fundarse en concesión al ambiente popular, que echaba a los cristianos la culpa de la peste que devastaba entonces al imperio. Los primeros años de mando de su sucesor Valeriano (253-260) trajeron por lo pronto a la Iglesia una situación que Dionisio de Alejandría celebra con palabras exaltadas: Ningún predecesor de Valeriano había mostrado sentimientos de tanta benevolencia y amistad para con los cristianos; su casa habría sido algo así como una iglesia de Dios [54]. Mas al cuarto año de gobierno del emperador se operó un giro sorprendente y se desencadenó una persecución breve, pero extraordinariamente dura y sangrienta, que, como la décica, pudo haberse convertido en grave amenaza para la Iglesia, pues se fundaba, como aquélla, en un plan bien meditado. Dionisio hace responsable de esta reacción al ministro imperial, Macrino, más adelante usurpador, que pudo desde luego sugerir a Valerio remediar la precaria situación financiera del imperio confiscando los bienes de cristianos hacendados. Pero, junto con ello, la amenazada situación general del imperio movió, sin duda, al emperador a prevenir, por un golpe radical contra los cristianos, un potencial peligro interno. Ya el primer edicto permite reconocer el plan: Hay que asestar el golpe al clero; obispos, presbíteros y diáconos han de sacrificar a los dioses del imperio; todo ministro de la Iglesia que siga celebrando el culto u organice reuniones en los cementerios, ha de ser castigado de muerte [55]. En África y Egipto fueron inmediatamente detenidos los dirigentes de las respectivas iglesias, Cipriano y Dionisio, y, en las provincias africanas señaladamente, muchos cristianos fueron condenados a trabajos forzados en las minas. El edicto del año 258 da un decisivo paso hacia delante: Los clérigos que se nieguen a sacrificar han de ser inmediatamente ejecutados. Pero también la clase dirigente de entre los laicos de la Iglesia es ahora blanco del edicto persecutorio: Senadores y caballeros pierden su grado y fortuna, e igualmente sus esposas. De negarse a sacrificar, éstas podían sufrir pena de destierro, y sus maridos pena de muerte. A los empleados imperiales en Roma y provincias, los *caesariani*, se los

53 EUSEBIO, HE 7, 1
54 Ibid 7, 10, 3
55 Cf A ALFOLDI l c

amenazó igualmente con confiscación de sus bienes y trabajos forzados [56]. El fin era claro: El clero y la clase noble y pudiente de la Iglesia tenían que ser eliminados, y los cristianos, privados así de dirigentes e influjo, quedarían reducidos a la impotencia y terminarían por no significar nada. El precio de sangre fue alto, primeramente en el clero. África perdió a su eminente obispo Cipriano, que, con serena actitud inolvidable, aceptó la muerte y en ella recibió una vez más el homenaje de reverente amor de sus fieles, que empaparon, al ser decapitado, pañuelos o lienzos en su sangre y enterraron entre cánticos su cadáver [57]. Roma tuvo su mártir principal en el papa Sixto II, al que acompañaron sus diáconos a la muerte [58]. De la muerte del obispo español Fructuoso de Tarragona y sus dos diáconos, queda un relato auténtico [59]. Dionisio de Alejandría, cabeza de la Iglesia de Egipto, sólo sufrió el destierro, al que sobrevivió [60]. Numerosas fueron las víctimas del clero inferior; en mayo de 259 murieron en Lambesis de África del norte el diácono Jacobo y el lector Mariano [61]. También en el grupo de Lucio y Montano se hallaban clérigos [62]. La figura del diácono Lorenzo, que posteriormente fue transfigurado por la leyenda, logró la máxima fama entre las víctimas de la persecución romana [63]. La noticia del historiador Sócrates de que, bajo Valeriano, había también sufrido la muerte por su fe cristiana Novaciano, había sido hasta ahora puesta en cuarentena; pero recientemente ha recibido un considerable apoyo por el descubrimiento de una inscripción sepulcral que un diácono Gaudencio mandó poner «a Novaciano, mártir beatísimo» [64]. Tampoco fue desdeñable la parte de los laicos entre las víctimas de la persecución de Valeriano, la mayor sin duda en África, pero no escasa tampoco en Egipto [65].

El final de la persecución vino con la trágica muerte del emperador, que, el año 259, cayó prisionero de los persas y murió

56. CIPRIANO, *Ep.* 80.
57. Acta Cypr.: CSEL 3, 3, CX-CXIV; Knopf - Krüger³ 62-64 (bibl.).
58. CIPRIANO, *Ep.* 8, 1.
59. Texto en Knopf - Krüger³ 83-85, también P. FRANCHI DE' CAVALIERI: SteT 65 (1935) 183-199, y J. SERRA-VILARÓ, *Fructuós, Auguri i Eulogi, màrtirs sants de Tarragona* (Tarragona 1936).
60. EUSEBIO, HE 7, 11, 4-6.
61. *Martyr. ss. Mariani et Iacobi* en Knopf - Krüger³ 67-74.
62. Ibid. 74-82.
63. H. DELEHAYE: AnBoll 51 (1938) 34-98.
64. SÓCRATES, HE 4, 28; cf. C. MOHLBERG: ELit 51 (1937) 242-249, y A. FERRUA: CivCatt 4 (1944) 232-239.
65. CIPRIANO, *Ep.* 76 y 80, y EUSEBIO, HE 7, 11, 18-26.



poco después. La impresión general que esta vez dejó la actitud de los cristianos, es mucho más favorable que en el pasado ataque. Sólo en unas actas de los mártires, de África, se habla una vez de caídos. La sacudida de la persecución de Decio había producido su efecto saludable; los cristianos entraron mucho más decididos y serenos que ocho años antes en la nueva prueba y la resistieron brillantemente. Galieno, hijo y sucesor de Valeriano (260-268), aun por meros motivos de política interior y exterior, difícilmente hubiera podido continuar la lucha contra los cristianos; de hecho, no sólo suspendió tácitamente la persecución, sino que publicó un edicto propio en favor de ellos, al que alude un rescripto posterior (h. 262) a Dionisio de Alejandría. En él dice el emperador haber mandado, tiempo antes, se restituyeran a los cristianos sus lugares de culto y que nadie los molestara en ellos [66]. Este reconocimiento de los bienes de la Iglesia por la más alta instancia del Estado representaba un acto de tolerancia de largo alcance y tuvo favorables efectos para el futuro de la Iglesia. Si con ello no se reconocía aún oficialmente al cristianismo como *religio licita*, con el edicto de Galieno se iniciaba por lo menos un período de paz que duraría más de cuarenta años, y había de favorecer el desenvolvimiento interno y externo. No sin razón celebró Eusebio este tiempo como una época de gloria y libertad del cristianismo, en que se pudieron construir sin obstáculo iglesias, se predicó el evangelio a griegos y bárbaros, los cristianos ocuparon altos cargos en la corte y gozaron por dondequiera de fuertes simpatías [67].

## XIX. DESARROLLO DE LA LITERATURA CRISTIANA EN ORIENTE DURANTE EL SIGLO III

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: Bardenhewer II; Quasten P II, 303ss; Altaner⁶ 127-191; D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux 1933); J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e y III^e siècles* (Tournai 1961); P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e y III^e siècles* (París 1961).

66. EUSEBIO, HE 7, 13.
67. Ibid. 8, 1, 1-6.

## *Los comienzos de la escuela teológica de Alejandría. Clemente y Orígenes. Dionisio de Alejandría. Metodio. Luciano de Antioquía y su escuela*

BIBLIOGRAFÍA: W BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (Gotinga 1915); G. BARDY, *Les écoles romaines au second siècle:* RHE 28 (1932) 501-532; id., *L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles:* RevSR 12 (1932) 1-28; L. ALLEVI, *Ellenismo e cristianesimo* (Milán 1934); P. BREZZI, *La gnosi cristiana e le antiche scuole cristiane* (Roma 1950); E.A. PARSONS, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World* (Londres 1952).

*Alejandría:* P. LETURIA, *El primer esbozo de una Universidad Católica o la escuela catequética de Alejandría:* «Razón y Fe» 106 (1934) 297-314; R. CADIOU, *Le jeunesse d'Origéne. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e^ siècle* (París 1936); G BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie:* RSR 27 (1937) 65-90; id., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie:* «Vivre et penser» 2 (París 1942) 80-109; L. LÓPEZ OREJA, *Alejandría, su escuela, un maestro:* «Helmántica» 1 (1950) 402-452; A. KNAUBER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des «Unternehmens» der ersten grossen Alexandriner:* TThZ 60 (1951) 243-266; M. HORNSCHUH, *Das Leben des Origines und die Entstehung der alexandrinischen Schule:* ZKG 71 (1960) 1-25, 193-214; R.B. TOLLINTON, *Alexandrian Teaching on the Universe* (Nueva York 1932); E. MOLLAND, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Oslo 1938); J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?:* RSR 34 (1947) 247-302; H. DE LUBAC, *Typologie et allégorisme:* ibid. 180-226; id., *À propos de l'allégorie chrétienne:* ibid. 47 (1959) 5-43; W. GRUBER, *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern* (Graz 1957); R. CADIOU, *La bibliothèque de Césarèe et la formation des Chaînes:* ResSR 16 (1936) 474-483; J. SALAVERRI, *La Filosofía en la Escuela Alejandrina:* Gr 15 (1934) 485-99. Sobre Panteno: G. GNOLFO: PrOrChr 1 (1951) 295-304; P. NAUTIN: *Tome commém. du millénaire de la Bibliothèque d'Alexandrie* (Alejandría 1953) 145-152.

*Clemente:* Obras en GCS, 4 t. (1905/36, ²1936/60), ed. O. STÄHLIN; del mismo, versión alemana en BKV² 2, R. 7, 8, 17, 19, 20 (Munich 1934/38). Hasta ahora en SourcesChr 2 (²1949): *Protreptikos;* 30 (1951): *Stromata* I; 38 (1954): *Stromata* II; 70 (1960): *Paidagogos* I; 23 (1948): *Excerpta ex Theodoto.* El mismo, ed. por R.P. CASEY (Londres 1934). Bibliografía: Cf. Quasten I, 309ss; G. BARDY, *Clemente de Alejandría* (Madrid 1933); J. MUNCK, *Untersuchungen über Klem. v. A.* (Stuttgart 1933); G. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clem. Al.* (Milán 1939); C. MONDÉSERT, *Clément d'Al. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse* (París 1944); M.S. ENSLIN, *A Gentleman among the Fathers:* HThR 47 (1954) 213-241; M. POHLENZ, *Klem. v. A. und sein hellenistisches Christentum* (Gotinga 1943); TH. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clém. d'Al.* (París 1945); F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klem. v. Al. nach seinem Pädagogus* (Viena 1946); TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia bei Klem. v. Al.* (Friburgo 1949); W. VÖLKER, *Der Wahre Gnostiker nach Klem. v. Al.* (Berlín 1952); E.F. OSBORNE, *The Philosophy of Clem. of Al.* (Cambridge 1957); K. PRÜMM, *Glaube und Erkenntnis nach Klem. v. Al.:* «Scholastik» 12 (1937) 17-57; J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité chez Clém. d'Al.:* RSR 34 (1947) 55-76 142-179; A. COLUNGA, *Clemente de Alejandría escriturario:* «Helmántica» (1950) 453-571; J. MOINGT, *La gnose de Clém. d'Al. dans ses rapports avec la foi et la philosophie:* RSR 37 (1950) 195-241, 381-421, 537-564; 38 (1951) 82-118; A. ORBE, *Teología bautismal de Clem. Al.:* Gr 36 (1955) 410-448; F. HOFMANN, *Die Kirche bei Klem. v. Al.:* Festgabe K. Adam (1956) 11-57; J. WYTZES, *The Twofold Way: Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria:* VigChr 11 (1957) 226-245; 14 (1960) 129-153; E. FASCHER, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clem. v. Al.* = *Studien zum NT und zur Patristik,* TU 77 (Berlín 1961) 193-207.

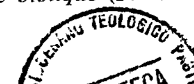
*Orígenes:* Obras en GCS, hasta ahora 12 t. (Berlín 1899-1959), ed. por P. KOETSCHAU, E. KLOSTERMANN, E. PREUSCHEN, W.A. BAEHRENS, M. RAUER. En SourcesChr, hasta ahora: 7 (1944): homilías sobre el Génesis (sólo versión franc.); 16 (1947): homilías sobre el Éxodo (sólo trad.); 29 (1951): homilías sobre los Números (sólo trad. francesa); 37 (1949): homilías sobre el Cantar de los cantares; 57 (1960): diálogo con Heracleídes; 71 (1960): homilías sobre Josué; 87 (1962): homilías sobre Lucas. Además: *Philocalia,* ed. J.A. ROBINSON (Cambridge 1893); *Hexapla-Fragmente,* ed. F. FIELD, 2 t. (Oxford 1871-1875); R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes* (París 1935); J. SCHERER, *Le commentaire d'Origène sur Rom 3, 4-5, 7* (El Cairo 1955); id., *Extraits des Livres I et II du Contra Celsum d'Origène* (El Cairo 1956); versión al. BKV² 48 (De or.; exhort. mart.); 52-53 *(Contra Celsum);* com. sobre san Juan (selección), por R. GÖGLER (Einsiedeln 1959); selección de toda la obra, por H.U. v. BALTHASAR (Salzburgo ²1954).

*Estudios generales:* G. BARDY: DThC XI 1489-1565; H. KOCH: Pauly - Wissowa 18/1, 1036-1056; F.H. KETTLER: RGG² IV 1692-1701; E. DE FAYE, *Origène,* 3 t. (París 1923/30); R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène* (París 1932); J. DANIÉLOU, *Origène* (París 1948).

*Monografías:* Cf. Quasten I, 342 ss; W. VÖLKER, *Die Vollkommenheitslehre des Origenes* (Tubinga 1931); H. KOCH, *Pronoia und Paideusis* (Leipzig 1932); A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Or.* (Munster 1938); C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Or.* (Roma 1942); ST. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Or.* (Roma 1945); H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Or.* (París 1950); J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950); F. BER-







TRAND, *Mystique de Jésus chez Or.* (París 1951); R.P.C. HANSON, *Origen's Doctrine on Tradition* (Londres 1954); E.G. JAY, *Origen's Treatise on Prayer* (Londres 1954); J.M. CABALLERO CUESTA, *Orígenes intérprete de la S. Escritura* (Burgos 1956); H. GROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Or.* (París 1956); M. HARL, *Or. et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (París 1958, con extensa bibl.); G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Or.* (Ratisbona 1958); F. FAESSLER, *Der Hagiosbegriff bei Or.* (Friburgo 1958); R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Londres 1959); H. CROUZEL, *Or. et la philosophie* (París 1959); B. DREWERY, *Origen and the Doctrine of Grace* (Londres 1960); P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Or.* (Tournai 1960); H. CROUZEL, *Or. et la «connaissance mystique»* (Brujas 1961); G. GRUBER, *Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilungen des Lebens bei Origenes* (Munich 1961); E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas* (Oña-Burgos 1960).

*Estudios sobre la teología de Orígenes:* H.U. v. BALTHASAR, *Le mystère d'Or.:* RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 38-64; H. RAHNER, *Das Menschenbild des Or.:* «Eranos» 15 (1947) 197-248; J.-F. BONNEFOY, *Or., théoricien de la méthode théologique:* Mél. Cavallera (Toulouse 1948) 87-145; K. RAHNER, *La doctrine d'Or. sur la pénitence:* RSR 37 (1950) 47-97, 252-286, 422-456; C. VAGAGGINI, *La natura della sintesi Origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Or.:* SC 82 (1954) 169-200; A. MÉHAT, *Apocatastase:* VigChr 10 (1956) 196-214; G. MÜLLER, *Or. und die Apokatastasis:* ThZ 14 (1958) 161-190; E. v. IVÁNKA, *Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen Neuplatonismus, Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit:* «Scholastik» 35 (1960) 481-502.

*Estudios sobre la teoría de la piedad:* K. RAHNER, *Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Or.:* RAM 13 (1932) 113-145; J. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Roma 1944); S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis:* «Studia Anselmiana» 16 (Roma 1945); J. DANIÉLOU, *Les sources bibliques de la mystique d'Or.:* RAM 23 (1947) 126-141; H. JONAS, *Die origenistische Spekulation und Mystik:* ThZ 5 (1949) 24-45; en contra, J. LEBRETON: AnBoll 67 (1949) 542-576; K. BAUS, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius:* RQ 49 (1954) 21-55.

*Dionisio de Alejandría:* Cf. Quasten I, 398ss; C.L. FELTOE, *The Letters and Other Remains* (Cambridge 1904); P.S. MILLER, *Studies in Dionys the Great of Alex.* (tesis, Erlangen 1933); H.G. OPITZ, *Dionys und die Libyer:* «Studies K. Lake» (Londres 1937) 41-53.

*Pedro de Alejandría:* Cf. Quasten I, 408ss. Fragmentos: PG 18, 449-522; POr 1, 383-400; 3, 353-361. F.H. KETTLER: Pauly-Wissowa 19/2, 1281-1288; E.W. KEMP, *Bishops and Presbyters at Alexandria:* JEH 6 (1955) 125-142.



*Gregorio Taumaturgo:* Cf. Quasten I, 417ss. Obras: PG 10, 963-1232, ed. aparte del discurso de gracias de Orígenes por P. KOETSCHAU (Friburgo-Leipzig 1894); L. FROIDEVAUX, *Le symbole de s. Grégoire le Thaumaturge:* RSR 19 (1929) 193-247; W. TELFER, *The Cultus of St. Gregory Thaumaturgos:* HThR 29 (1936) 225-344; A. SOLOVIEV, *S. Grégoire, patron de Bosnie:* Byz(B) 19 (1949) 263-279.

*Metodio:* Cf. Quasten I, 422ss. Obras ed. por N. BONWETSCH en GCS (Berlín 1917). *De autexusio:* POr 22, 5. J. FARGES, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe* (París 1929); K. QUENSELL, *Die wahre Stellung und Tätigkeit des Methodius von Olymp* (tesis, Heidelberg 1952); V. BUCHHEIT, *Studien zu Meth. v. Olymp* (Berlín 1958); M. PELLEGRINO, *L'inno di simposio di s. Metodio* (Turín 1958, texto y com.); LL. G. PATTERSON. *The Anti-Origenist Theology of Methodius of Olympus* (tesis, Nueva York 1958); V. BUCHHEIT, *Studien zu Meth. v. O.:* TU 69 (Berlín 1958).

*Luciano y la escuela antioquena:* Cf. Quasten I, 433; G. BARDY, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école* (París 1936); H. DÖRRIE, *Zur Geschichte der Septuaginta:* ZNW 39 (1940) 57-110; A. VACCARI, *La teoria della scuola antiochena; scritti di erudizione* (Roma 1942) 101-141; G. MERCATI, *Di alcune testimonianze sulla cure bibliche di San Luciano:* Bibl. 24 (1943) 1-47; F. ÁLVAREZ SEISDEDOS, *La teoría antioquena:* EstB 11 (1952) 31-67; P. TERNANT, *La θεορία d'Antioche dans le cadre de l'Écriture:* Bibl. 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486.

La consolidación interna del cristianismo en el siglo III se manifiesta en forma particularmente impresionante en el campo de la antigua literatura cristiana. Con creciente frecuencia, representantes de las clases superiores se convierten a la nueva fe y se sienten impulsados a servirla de palabra y por escrito en la forma que dice con su grado de formación. Con ello se daba un presupuesto esencial para el desarrollo de una teología científica. Los primeros conatos en este orden se remontan ya al siglo II, cuando convertidos cultos, como Justino y su discípulo Taciano, actuaron en Roma públicamente como profesores de la «nueva filosofía» y daban a un círculo reducido de oyentes una sólida introducción para la inteligencia de la fe cristiana [1]. Ahora bien, en las «escuelas» de estos profesores no se trata de instituciones de la iglesia romana como tal, sino de iniciativas privadas de cristianos cultos que, a estilo de maestros de filosofía del tiempo, exponían por deber misionero

1. Entre ellos hay que contar también a Rodón, discípulo de Taciano, que llamó la atención por su polémica con el marcionita Apeles; cf. EUSEBIO, HE 5, 13, 5-7.

su credo religioso a un grupo de personas interesadas, a par que lo fundamentaban con la constante confrontación con otras corrientes religiosas. De modo semejante actuaron también en Roma, en calidad de maestros privados, gnósticos como Apeles, Sinero y Ptolomeo; y hombres como Teódoto de Bizancio y acaso también Práxeas hicieron propaganda de sus opiniones especiales dentro del marco de tales escuelas privadas. Mientras se mantuvo sin contrariedades la actividad docente de laicos ortodoxos como Justino, los dirigentes de la Iglesia romana hubieron de tomar posición frente a los maestros gnósticos o monarquianos, y terminaron por expulsarlos de la comunión de la Iglesia. Estos casos contribuyeron a que los obispos romanos del siglo III trataran de poner bajo su vigilancia tales escuelas cristianas, y convertirlas en una institución puramente eclesiástica, a la que incumbió más tarde la instrucción de los catecúmenos. Ni en Roma ni en parte alguna del occidente latino se desarrolló una escuela teológica en sentido propio, pues faltaban determinados supuestos de orden científico, no menos que las personas capaces de aprovecharlos. Ambas cosas se dieron en oriente con excelente profusión.

### *Escuelas cristianas de oriente*

En el oriente griego, Alejandría, capital de Egipto, contaba con una larga tradición científica, y su clase dirigente se mostró siempre abierta a las cuestiones filosóficas y religiosas; allí, por lo mismo, se daba el mejor terreno para el desenvolvimiento de una teología científica cristiana. Ya los primeros Ptolomeos, al erigir las dos grandes bibliotecas junto al Serapeon y Museon, habían puesto en la ciudad de Alejandro los fundamentos de la viva actividad, que se desarrolló durante la época helenística en las más varias ramas del saber y contribuyó a crear, gracias particularmente a la poesía helenística y a la filosofía neoplatónica, un ambiente o atmósfera general que, al encontrarse con el cristianismo, tenía que resultar señaladamente fecunda. Alejandrinos cultos que abrazaban esta religión, se vieron ineludiblemente obligados a entrar en liza con la bullente vida cultural que los rodeaba; y los que de entre ellos se sintieron impulsados a dar públicamente razón acerca de su fe, fueron los primeros maestros cristianos en la capital de Egipto.



La verdad es que el estado de las fuentes para el conocimiento de los comienzos de la enseñanza cristiana en Alejandría no es singularmente halagüeño; el único que sobre ello habla con alguna extensión, pero relativamente tarde y un tanto sin crítica, es Eusebio; sin embargo, la intensa investigación del último tiempo ha logrado algunas conclusiones seguras. Según éstas, a fines del siglo II no puede aún hablarse de una escuela catequística de Alejandría. El primer nombre conocido de un maestro cristiano es el de Panteno, oriundo de Sicilia que, hacia el año 180, exactamente como Justino y Taciano en Roma, tenía en Alejandría un didascaleo, sin encargo eclesiástico, en que enseñaba y razonaba su filosofía cristiana. La asistencia a estas escuelas privadas era permitida a cuantos les interesara, lo mismo gentiles que cristianos, y el programa de estudios se dejaba de modo absoluto al talante del maestro. Como segundo maestro de este género hay que poner a Clemente de Alejandría, aunque no debe considerársele como sucesor de Panteno en la dirección de la escuela; Clemente enseñaba independientemente de él la «verdadera gnosis» en lecciones públicas, acaso al mismo tiempo que el propio Panteno. También la primera fase de la actividad docente de Orígenes tiene aún ese carácter privado. A ruego de algunos amigos que se interesan por la religión cristiana, abandona su puesto en una escuela de gramática, y se dedica como maestro libre a la enseñanza de la religión cristiana, a la que evidentemente tenían acceso tanto cristianos como gentiles. Sólo más tarde[2], acaso hacia el año 215, se encarga, a ruegos del obispo Demetrio[3], de la instrucción de los catecúmenos y viene así a ser director de una escuela catequética de nombramiento eclesiástico. Mas Orígenes da pronto un paso adelante. Con asentimiento seguramente de su obispo, confía la enseñanza de los catecúmenos a su amigo Heraclas y él da a un grupo de oyentes cultos y adelantados una exposición sistemática del saber filosófico de su tiempo, que se corona con la enseñanza de la religión cristiana[4]. El paso dado por Orígenes fue decisivo: Lo que antes de él había hecho Clemente como profesor particular es ahora puesto al servicio in-

2 Los datos de Eusebio son contradictorios, es muy inverosímil que un joven de 17 años se encargue de una escuela de catecúmenos; cf M HORNSCHUH: ZKG 71 (1960) 203-207.

3 EUSEBIO, HE 6, 14, 11

4 Ibid. 6, 18, 3-4 Orígenes expone su ideal de formación en una carta a su discípulo Gregorio de Neocesarea: ORÍGENES, *Ep ad Greg* 1

mediato de la iglesia de Alejandría, que posee así una escuela sostenida por ella, una escuela en que se da una enseñanza de la religión cristiana, que, por su calidad, nada tenía que envidiar a los métodos de formación paganos. Sólo esta institución puede pretender el título de escuela teológica, aunque su verdadera importancia le venga de la talla espiritual del hombre que fue su director y su alma hasta el año 230. No es de maravillar que el audaz paso de Orígenes suscitara objeciones; tuvo que defenderse contra el cargo de que daba demasiada importancia a la filosofía profana [5]; pero el éxito y el aplauso entusiasta de sus discípulos le hizo perseverar en el camino emprendido. Cuando la ruptura con el obispo Demetrio lo llevó fuera del país, la escuela teológica alejandrina descendió pronto nuevamente a la categoría de una sencilla escuela catequética que daba a los candidatos al bautismo la primera instrucción cristiana. Orígenes llevó el carácter y espíritu de su fundación a Cesarea de Palestina, donde, con plena aprobación ahora del episcopado palestinense, trabajó hasta su muerte en la realización de su ideal de una alta escuela cristiana. Después de la muerte de Orígenes, sólo puede hablarse de una escuela teológica alejandrina en un sentido traslaticio, esto es, suponiendo como características de una escuela teológica las notas que imprimieron a la de Alejandría los dos grandes alejandrinos Clemente y Orígenes: El aprovechamiento de la filosofía y la predilección por el método alegórico en la exégesis bíblica; y una fuerte tendencia, sostenida por un rasgo idealista fundamental, a penetrar especulativamente en el contenido sobrenatural de las verdades reveladas.

### *Clemente de Alejandría*

Nada ha llegado hasta nosotros de la obra literaria del primer maestro alejandrino Panteno [6]; Clemente, en cambio, nos ha dejado tres escritos mayores y un tratado breve — resto a su vez de una producción mayor — que nos permiten conocer su estilo literario, sus temas teológicos y la finalidad de su actividad docente. Hijo de

5. EUSEBIO, HE 6, 19, 13-14
6. H.-I. MARROU lo tendría por autor del *Discurso a Diogneto;* cf. su edición en SourcesChr 33 (1951) 266s



una familia pagana de Atenas, convertido en edad madura al cristianismo, Clemente llegó a Alejandría después de largos viajes hacia fines del siglo II, y allí sentó plaza de maestro cristiano, hasta que la persecución de Septimio Severo, hacia el 202, le obligó a emigrar al Asia Menor, donde debió morir hacia el año 215.

La formación gentil o profana de CLEMENTE se manifiesta ya en el título de la primera de sus obras principales. A estilo de Aristóteles, de Epicuro y Crisipo, también él escribió un *Protréptico,* discurso de exhortación y proselitismo que supone lectores paganos, a los que quiere ganar para su filosofía. Su intención o tema se cubre, pues, objetivamente con el de los apologistas que le precedieron; pero, por su forma y tono, los superaba ampliamente. Naturalmente, en una apología cristiana no podía faltar la polémica contra los dioses; pero Clemente la desarrolla con superior serenidad. Reconoce que muchos de los filósofos gentiles, con Platón a la cabeza, se hallaban en el recto camino para encontrar a Dios; mas la plenitud del conocimiento y, por ende, la salvación eterna, la satisfacción de todo anhelo humano, sólo la ha traído el Logos Jesucristo, que llama a todos, helenos y bárbaros, a su seguimiento. Aquí se logra, en la propaganda en pro de la religión cristiana, un nivel al que no se había llegado antes, y que podía atraer incluso a lectores paganos. Más de un lector juicioso había de recibir la impresión de que valía la pena discutir esa religión y dialogar con su entusiasta predicador.

El que se decide, porque se ha dejado persuadir por Él, a seguir o imitar a este Logos, tiene que entregarse sin reservas a su educación o pedagogía. He ahí el objeto de la segunda de las obras principales de CLEMENTE, el *Pedagogo,* que viene a ser una especie de ejercicio de perfección y virtudes cristianas. Primeramente se establece la orientación fundamental: Por su propia vida y por los mandamientos consignados en la Sagrada Escritura, el Logos-Pedagogo ha sentado las normas que han de orientar la conducta de un cristiano. El cristiano que obra conforme a esas normas, cumple en medida superior los deberes a que se siente obligado el seguidor, por ejemplo, de la filosofía estoica, pues las exigencias del Logos son lógicas, es decir, racionales en sentido pleno. Clemente ilustra la aplicación de este principio con una serie copiosa de ejemplos de la vida diaria, en que cabe reconocer un don de observación

segura y certera y una actitud, positiva en el fondo, frente a los bienes de la civilización. Tanto la ascesis cristiana como el amor al prójimo han de probarse en el ambiente cultural que nos rodea. El grandioso himno a Cristo-Pedagogo con que se cierra la obra [7], subraya poderosamente el alto puesto que ocupa la figura de Cristo en la piedad personal del alejandrino.

Por su forma y fondo se ve que el *Protreptico* y el *Pedagogo* son obras conexas entre sí. Ahora bien, el propio *Pedagogo* indica [8] que Clemente quería rematar con el *Didascalo* una trilogía literaria que ofrecería, como colofón, una exposición sistemática de las principales doctrinas del cristianismo. La tercera obra conservada, que lleva el nombre de *Stromata,* no puede considerarse como la última piedra de esta trilogía, pues contiene temas completamente distintos a los anunciados y, por su lado formal, tampoco corresponde para nada a los otros dos escritos. Ya el título caracteriza el género literario: Como en el *Banquete de los sofistas* de ATENEO o en las *Noches áticas* de AULO GELIO, en estos *Tapices* de CLEMENTE se tratan en forma suelta una muchedumbre de temas varios, que quieren en primer término atraer la atención del gentil con inquietudes religiosas. Todo hace pensar que en estas cuestiones tenemos los temas que explicaba Clemente en sus lecciones, y que, hasta en su forma, muestran aún rastro de su génesis [9]. Sin embargo, una intención penetra la obra entera: demostrar en la discusión con el gnosticismo contemporáneo que la religión cristiana es la verdadera gnosis, y presentar en el cristiano fiel al verdadero gnóstico.

En el bautismo recibe todo cristiano al Espíritu Santo y, con Él, la capacidad de ascender de la fe sencilla a una gnosis (ciencia, conocimiento) más y más perfecta; pero sólo asciende, de hecho, el que se esfuerza constantemente por ello, el que lucha por una perfección cada vez mayor en su conducta. Sólo por un constante trabajo de educación de sí mismo, penetrando cada vez más a fondo en el evangelio; sólo dentro de la Iglesia, «la única madre virgen» [10], se llega a ser verdadero gnóstico y se supera así el ideal de formación del «sabio» de la filosofía pagana, que representa desde luego un valor digno de reconocerse, pero que no pasa del estadio preparatorio.

7. *Paedag.* 3, 12, 101
8. Ibid. 1, 1, 3.
9. Cf. A. KNAUBER: TThZ 60 (1951) 249ss.
10. *Paedag.* 1, 6, 42.



La imagen directriz del gnóstico cristiano es la persona de Cristo, con quien ha de conformarse o configurarse y en cuya imitación se convierte en imagen de Dios [11]. Con ello va unido un crecimiento continuo en el amor de Dios que permite al gnóstico una vida de constante oración, le hace ver a Dios y le regala la semejanza divina. Esta ascensión de grado en grado no sustrae al verdadero gnóstico de la comunidad de sus hermanos que no hayan subido tan alto; pónese más bien a su servicio con abnegación constante y, por el ejemplo de una conducta pura, los convida a seguirlo en su camino. Parejas cuestiones de conducta práctica ocupan el centro del pensamiento y de la enseñanza de Clemente; los problemas de la especulación teológica sólo le interesan marginalmente. De Juan recibe la idea del Logos, que él no ahonda ya particularmente. El Logos, en la tríada divina, está unido con el Padre y el Espíritu Santo; por Él fue creado el mundo; Él reveló, con creciente claridad, a Dios, primero en la ley judaica, luego en la filosofía griega y, finalmente, por su encarnación. Por su sangre fue redimida la humanidad, que bebe aún ahora su sangre, para tener parte en su inmortalidad [12]. El Logos como maestro y legislador prevalece en Clemente sobre el aspecto de Cristo como redentor. La teología propiamente especulativa no recibe de él impulso esencial alguno; pero él es el primer teorizante de gran estilo de la aspiración cristiana a la perfección, al que la posteridad dejó caer demasiado en olvido.

### *Orígenes*

La obra del más grande de los maestros alejandrinos y del más importante de los teólogos del cristianismo oriental ha tenido mala estrella. La mayor parte de su producción literaria se ha perdido, porque las violentas polémicas que se encendieron en torno a su ortodoxia terminaron con la condenación de sus obras por el concilio de Constantinopla del año 553. Con ello quedaban proscritas, por largo tiempo, tanto su memoria como la lectura de sus obras. Sólo muy poco se nos ha conservado en su lengua original griega; una parte mayor de sus homilías bíblicas nos ha llegado en versión latina, sobre todo de Jerónimo y Rufino. Amigos y admira-

11. *Strom.* 7, 13, 2
12. *Paedag.* 2, 19, 4.

dores suyos de los siglos III y IV han conservado algunos datos que ayudan a esclarecer su intención y la finalidad de su trabajo; de valía singular es el esbozo que nos dejó EUSEBIO, aunque con visión retrospectiva transfiguradora, en el libro sexto de su *Historia de la Iglesia;* para trazarlo tuvo a su disposición una colección de cartas de Orígenes y muchos datos particulares procedentes de quienes le habían aún conocido personalmente en Cesarea de Palestina. Orígenes nació hacia el año 185; la atmósfera de un hogar cristiano [13] le imprimió su primer sello, que no había ya de borrarse. Allí aprendió la fortaleza para confesar la fe y recibió aquella constante prontitud para trabajar por la comunidad eclesiástica, como una herencia que jamás había de perder. Una excelente formación en las ciencias profanas le permitió después de la muerte de su padre, Leónidas, asegurar el sustento de la familia como profesor en una escuela de gramática. Cuando ya en fecha temprana se dedicó, por propia iniciativa, a instruir a gentiles en la religión cristiana, se dio cuenta de la necesidad de ahondar en su formación filosófica; ésta la halló sobre todo en las lecciones del neoplatónico Ammonio Saccas, cuyo influjo fue en él grande y permanente. Los viajes que hubo de emprender en los primeros años de su edad madura lo llevaron hasta Cesarea de Palestina, donde se ganó la amistad del obispo local, Teoctisto, y la del de la iglesia de Jerusalén, Alejandro; hasta Arabia, donde le invitara el legado imperial y, en occidente, hasta Roma. Estos viajes le dieron una visión directa y viva de la Iglesia universal y fortalecieron su tendencia a trabajar dondequiera por la más profunda inteligencia de la Biblia y de la fe por medio de conferencias.

Su nombramiento de profesor de los catecúmenos y su cargo de director de la escuela teológica de Alejandría hicieron que se desarrollaran plenamente las ricas dotes de su espíritu y fuerzas de su alma, en un período creador de su vida que no fue esencialmente turbado cuando, el 230-231, un conflicto con el obispo Demetrio le forzó a trasladar sus actividades a Cesarea de Palestina. La ocasión externa para la desavenencia con su obispo local fue la ordenación sacerdotal que le confirieron en una estancia en Cesarea

13. Aquí son preferibles los datos precisos de Eusebio a las vagas indicaciones de Porfirio, que aluden a un período gentil de la vida de Orígenes; lo que ahí hay de cierto es su familiaridad con la cultura griega.



los obispos de Palestina sin conocimiento de aquél, a pesar de que Orígenes, como eunuco —se había mutilado a sí mismo en un arrebato juvenil de ascesis—, no era apto para ordenarse, según las ideas de entonces. Pero el motivo más profundo fue la imposibilidad por parte de Demetrio de tener a su lado a un hombre del prestigio y talla espiritual de Orígenes. La inteligencia con que se le trató en su nuevo campo de trabajo, la pagó él regiamente, pues al margen de su actividad docente propiamente dicha, se puso también al servicio inmediato de la vida de la Iglesia, ora por medio de una predicación incansable, ora por las públicas discusiones sobre problemas teológicos, que lo llevaron reiteradamente hasta Arabia. En la persecución de Decio le fue dado coronar su fidelidad a la fe y a la Iglesia con una valiente confesión de la fe. Encarcelado y terriblemente torturado, murió luego, de resultas, en Tiro, hacia el fin de su séptima década de vida, hacia 253-264.

Núcleo de la obra teológica de Orígenes es su trabajo sobre la Biblia, su esfuerzo por entenderla y aprovecharla para la recta fe y la verdadera piedad. De este empeño salió la mayor parte de su producción literaria, que se fue decantando en trabajos criticofilológicos sobre el texto bíblico, en comentarios científicos a libros particulares de la Sagrada Escritura, y, finalmente, en muchedumbre de homilías bíblicas, que no sólo mueven espiritualmente, sino que penetran hasta lo último de la existencia cristiana; éstas, copiadas por taquígrafos, fueron posteriormente publicadas. A lograr un texto bíblico seguro se orientó la imponente empresa de las *hexaplas* [14], que, en sus columnas paralelas, ofrecían el texto original en caracteres hebreos, en transcripción griega, las versiones de Áquila, Símmaco, los Setenta y Teodoción. Un ejemplar, sin duda único, de esta obra fue depositado en la biblioteca de Cesarea, donde se lo podía ver aún en tiempo de Jerónimo y posteriormente. Una suerte particularmente adversa persiguió la transmisión de los grandes comentarios bíblicos de Orígenes; muchos de ellos se han perdido totalmente o con excepción de escasos fragmentos; así, los comentarios al Génesis, a los salmos, a los Proverbios, a Isaías, Ezequiel, al *Dodekapropheton,* a Lucas y a la mayoría de las epístolas paulinas. Partes mayores de los comentarios al Cantar de los cantares, a los evan-

14. V. Quasten I, 345ss, y G MERCATI, *Psalterii Hexapli reliquiae* I (Roma 1958).

gelios de Mateo y Juan, se han conservado parte en griego, parte en versión latina. El fondo más rico fue el de homilías, que servían con preferencia para explotar pastoralmente el Antiguo Testamento; en números redondos han llegado hasta nosotros unas 600, pero de ellas sólo 21 en el texto griego original.

Sólo movido de la más profunda reverencia se puso Orígenes al servicio de la Sagrada Escritura, pues en ella encontraba la palabra viva de Dios, que aquí había tomado forma. Por eso, entender la Sagrada Escritura es para él «el arte de las artes y la ciencia de las ciencias» [15]. Como todo acontecimiento se realiza en misterios, así está también la Escritura llena de misterios, que sólo se revelan a quien lo pide con fervorosa oración [16]. De ahí los gritos espontáneos a «su señor Jesús», a fin de que le indique el camino para la recta interpretación de un pasaje difícil de la Escritura [17]. Esta recta interpretación sólo se halla cuando se ha conocido el sentido más profundo, espiritual y divino que se esconde tras la letra; aquí está el tesoro enterrado en el campo. Por eso, la exégesis alegórica no es para Orígenes sólo un método tradicional tomado de la interpretación de textos profanos, que se maneja con facilidad; frecuentemente se le impone como forzosa necesidad, si quiere ir más allá del mero texto bíblico a veces escandaloso o sorprendente. Orígenes se da cuenta cabal de que la alegoría tiene sus límites [18]; en manos del maestro, aun contando con aberraciones de pormenor, este método es el camino que lo lleva al corazón de la palabra que late en la Escritura, y le procura intuiciones y conocimientos religiosos de valor sumo.

La diaria lección de la Escritura, a que exhorta Orígenes [19], se convierte para él en hontanar de su personal vida religiosa; pero lo convierte, a par, en maestro de la perfección cristiana, cuya influencia es inestimable primero sobre el monacato oriental y luego, a través sobre todo de Ambrosio, también sobre el occidente latino. Fin último de la ascensión a la perfección es la semejanza con Dios, a que el hombre fue llamado cuando Dios lo creó «a imagen suya». El camino más seguro para este fin es la imitación o segui-

15. *In Ioann. comm.* 13, 46.
16. *In Exod. hom.* 1, 4; *Ep. ad Greg* 4
17. *In Levit. hom.* 1, 1; 5, 5; *In Matth comm* 10, 5.
18. *In Num. hom.* 9, 1
19. *In Gen. hom.* 10, 3.



miento de Cristo, con lo que el cristocentrismo viene a ser la característica de la piedad origenista, como posteriormente el *Christus omnia* de su discípulo Ambrosio [20]. El que sigue a Cristo, escoge la vida y la luz [21]. Condición para el logro de este seguimiento es el recto conocimiento propio, por el que el hombre se da cuenta de su condición pecadora, y ello le obliga a una lucha constante contra los peligros que le amenazan de parte del mundo y de sus propias pasiones. Sólo el que ha alcanzado la *apatheia* es apto para la más alta ascensión mística. Y esta ascensión no se logra sin serio esfuerzo ascético, en que el ayuno y las vigilias ocupan lugar parejo al de la lección de la Escritura y el ejercicio de la humildad [22]. El que, a ejemplo de Cristo, escoge voluntariamente la vida célibe y la virginidad, alcanzará más fácilmente el fin [23]. La ascensión a la unión mística con el Logos, se cumple en grados que Orígenes ve prefigurados en la marcha del pueblo de Israel por el desierto camino de la tierra prometida [24]. El profundo deseo de Cristo se cumple en la unión con Él, que se realiza en forma de místicas nupcias [25]; Cristo es el esposo del alma que, en místico abrazo, recibe el *vulnus amoris* [26]. Orígenes es aquí no sólo el primer representante de una profunda intimidad con Jesús, sino también el creador de una mística de Cristo y de una mística nupcial, ya ricamente desarrollada, de la que se deriva la piedad medieval de Guillermo de St. Tierry y de Bernardo de Claraval; y no sólo se deriva, sino que se nutre ampliamente de ella. De este modo, la personalidad del gran alejandrino logra su más profunda repercusión histórica allí justamente donde más limpiamente se revela en su sereno y claro y, a par, ardiente amor a Cristo.

Ya en Alejandría escribió ORÍGENES una exposición sistemática de las doctrinas capitales del cristianismo. Este primer manual dogmático en la historia de la teología cristiana lleva el título Περὶ ἀρχῶν. En él trataba su autor, en cuatro libros, las cuestiones centrales acerca de Dios, la creación del mundo, el pecado original, la redención por Cristo, el pecado personal, el libre albedrío y la Sagrada

20. Cf K. BAUS: RQ 49 (1954) 26-29.
21. *In Levit. hom.* 9, 10.
22. *In Ierem. hom.* 8, 4; *In Exod hom.* 13, 5.
23. *In Num. hom.* 24, 2; *In Cant. comm* 2, 155.
24. *In Num. hom.* 27.
25. *In Cant. comm.* 1
26. Ibid. 2, 8.

Escritura como fuente de la fe. El original griego se ha perdido, y lo mismo la traducción literal latina hecha por Jerónimo; la versión de Rufino, que ha llegado hasta nosotros, atenuó o suprimió totalmente muchos pasajes escandalosos dogmáticamente, de modo que flota siempre cierta incertidumbre sobre cuál sea la opinión precisa de Orígenes en ciertas cuestiones [27].

En la introducción habla Orígenes con toda claridad sobre los principios metodológicos que lo guían en su trabajo: la Escritura y la tradición son las dos fuentes en que se inspira su exposición de la doctrina cristiana. Orígenes sabe que no cabe acercarse a ellas planteando problemas a estilo de los filósofos, sino únicamente con el espíritu de un creyente. Todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, la ley, los profetas, las cartas paulinas, contienen las palabras de Cristo y son norma de vida para el cristiano, porque están inspirados [28]. La autoridad de la Iglesia nos garantiza que no se han introducido escrituras espurias; sólo las que en todas las iglesias se usan indubitablemente como escrituras santas están libres de toda sospecha de ser apócrifas [29]. Sólo ha de aceptarse por la fe aquella verdad que no esté en contradicción con la tradición eclesiástica y apostólica, y esa verdad se halla en la predicación de la Iglesia que, *per successionis ordinem*, se ha transmitido desde los apóstoles [30]. Así, no sólo está constituida la Iglesia en guardiana de la Sagrada Escritura, sino que es también su intérprete auténtica, pues sólo ella ha recibido de Cristo la luz que alumbra a los que moran en las tinieblas [31]. Ella es la verdadera arca, única en la que se halla salvación; ella es la casa marcada con la sangre de Cristo, fuera de la cual no hay salvación posible [32]; es como una ciudad fuerte: El que se queda fuera de sus muros, es hecho prisionero y muere a manos de los enemigos [33]. En la casa de Jesús se entra pensando como piensa la Iglesia y viviendo según el espíritu de ella [34].

Como la regla de la fe sólo contiene las verdades fundamentales necesarias, que predicaron los apóstoles, sin razonarlas más despa-

27. Cf. M. HARL, *Recherches sur le* Περὶ ἀρχῶν *d'Origène en vue d'une nouvelle édition:* «Studia patristica» 3 (Berlín 1961) 57-67.
28. ORÍGENES, *De princ. praef.* 1; *In Matth. comm.* 46.
29. *De princ. praef.* 8; *In Matth. comm.* 61.
30. *De princ. praef.* 2.
31. *In Gen. hom* 1, 5.
32. Ibid. 2, 3; *In Iesu Nave hom.* 3, 5.
33. *In Ierem. hom.* 5, 16.
34. *Disput. cum Heracl.* 15.



cio ni mostrar muy a fondo su conexión interna, todavía queda abierto a la teología un ancho campo en que trabajar. Aquí está, según Orígenes, la tarea de aquellos que están llamados a ella por los dones especiales de sabiduría y ciencia; a ellos incumbe penetrar más a fondo en las verdades reveladas y trazar con método correcto un sistema teológico fundado en la Escritura y la tradición [35]. La realización de su propio proyecto pone de manifiesto que Orígenes no es un sistemático nato, pues le falta fuerza para dar remate a su concepción con rígida ilación de pensamiento. Sin embargo, más gravemente que esta deficiencia formal pesan las opiniones particulares de orden teológico, que dieron pie a las posteriores discusiones en torno a la ortodoxia del autor. En la doctrina de la Trinidad, Orígenes piensa aún subordinacionadamente; sólo el Padre es ὁ θεός o el αὐτόθεος; el Logos posee igualmente la naturaleza divina; pero, respecto al Padre, sólo puede ser llamado δεύτερος θεός [36]. Sin embargo, Orígenes afirma claramente la eternidad del Logos y lo califica de ὁμοούσιος [37], lo que supone un progreso respecto del anterior subordinacionismo; puede decirse que Orígenes está aquí en el camino que conduce a Nicea. También en la cristología propiamente dicha halla fórmulas que apuntan al futuro; la unión de las dos naturalezas en Cristo es tan estrecha que de ella resulta la comunicación de idiomas [38]; la denominación de Dios-hombre (θεάνθρωπος) aparece en él por vez primera, y él sin duda prepara el término θεοτόκος [39]. Por caminos propios anduvo también Orígenes en la doctrina sobre la creación: Antes del mundo actual existió ya un mundo de espíritus perfectos al que pertenecían también las almas humanas, que fueron, por ende, preexistentes. La apostasía de Dios las desterró a la materia, que Dios creó entonces. La medida de su culpa premundana determina incluso la medida de la gracia que Dios concede a cada uno sobre la tierra [40].

Toda la creación se apresura a volver a su origen en Dios; para ello es sometida a un proceso de purificación, que puede extenderse sobre muchos eones, proceso en que todas las almas, aun los malos espíritus de los démones y Satán mismo, se purifican más y más,

35. *De princ. praef.* 3 y 10.
36. *De princ.* 1, 2, 13; *Contra Cels* 5, 39.
37. *In ep. ad Hebr. fr.*
38. *De princ.* 2, 6, 3.
39. *In Ezech. hom.* 3, 3; *In Luc hom.* 6, 7.
40. *De princ.* 2, 8s; *Contra Cels* 1, 32-33.

hasta ser capaces de resucitar y de unirse de nuevo con Dios. Entonces es Dios otra vez todo en todo, y se alcanza la restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις τῶν πάντων)[41]. Con esta concepción queda prácticamente suprimida la eternidad del infierno. Que después de este proceso sea posible una nueva caída y con ello una nueva creación del mundo y purificación en sucesivas series, sólo lo propuso Orígenes como posibilidad discutible, pero no como doctrina cristiana cierta. La crítica ha reprochado a Orígenes aún más aberraciones en su teología. Ésta pudiera acaso definirse como espiritualismo y esoterismo; con ello se señala primeramente su tendencia a desvalorar la creación material y a exceptuar al espíritu de la necesidad de redención; y, en segundo lugar, la otra tendencia a reservar a perfectos o pneumáticos el núcleo y sentido más íntimo de las verdades reveladas. Uno y otro reparo tienen un núcleo de verdad, pero a menudo se los ha exagerado mucho. Orígenes reconoció absolutamente el valor propio de lo corporal y sensible y vio precisamente su importancia en la función de símbolo de un mundo espiritual que está tras ello; de ahí que no pidiera su aniquilamiento, sino su espiritualización y transfiguración. Estaba igualmente persuadido de que, en principio, todo bautizado estaba llamado a la perfección; pero también de que, en el camino hacia ella, hay muchos grados o escalas, y cada grado sólo podía recibir la parte que le corresponde de verdad revelada; de donde se seguiría que la plena comprensión de la verdad cristiana sólo es posible en el grado final.

Como toda obra teológica, la de Orígenes ha de juzgarse según las posibilidades y supuestos que le ofrecía su tiempo. Orígenes se acercó a los problemas teológicos con los instrumentos y las cuestiones de un filósofo del siglo III. La mayor parte de los fallos o deficiencias de su teología pueden derivarse de los límites y condición de esta filosofía. En conjunto, sin embargo, su trabajo teológico y señaladamente su obra sistemática *De principiis* («Sobre las bases o fundamentos»), representa una aportación personal creadora y, consiguientemente, un enorme progreso de la teología cristiana. Para el juicio de conjunto es importante el hecho de que todo este trabajo estuvo inspirado por el más puro espíritu eclesiástico. Con toda su independencia y falta de prevención en la búsqueda e investigación teológicas, Orígenes sólo quería servir a la Iglesia y estaba siempre dispuesto a someterse a su juicio. «Si yo —dice una vez, refiriéndose a la Iglesia misma—, que llevo nombre de presbítero y tengo por misión predicar la palabra de Dios, faltara en algo contra la doctrina de la Iglesia y la regla del evangelio, de modo que resultara para ti, Iglesia, un escándalo, que la Iglesia universal me corte a mí, su mano derecha, y me arroje lejos de sí»[42]. Pareja disposición de espíritu debiera haber prevenido a la posteridad de proscribir en la forma que se hizo la obra total del alejandrino, aunque errores y falsas opiniones particulares merecían ser condenadas.

41. *De princ.* 1, 6, 1.3; 3, 6, 6; *Contra Cels.* 8, 72.



Los otros maestros de la escuela de Alejandría que, a la muerte de Orígenes, tomó otra vez carácter de escuela catecuménica, se mantienen a la sombra de su gran predecesor. A DIONISIO, que posteriormente (247/48-264/65) fue obispo de la capital egipcia, se le concedió el sobrenombre de «grande» más por su valeroso comportamiento en la persecución de Decio y por su ferviente actividad dentro de la Iglesia, que por su producción teológica. Su ortodoxia en la doctrina de la Trinidad fue puesta en tela de juicio por Roma y él trató de defenderla en una apología en cuatro libros dirigida a su homónimo Dionisio, obispo de Roma. En su escrito *Sobre las promesas* se enfrentó con las ideas milenarias del obispo Nepote de Arsinoe, y la polémica, sin duda, lo llevó a negar al apóstol Juan la paternidad del Apocalipsis[43]. Dionisio es el primer obispo de quien consta que, en las llamadas «cartas pascuales», anunciaba anualmente a la cristiandad de Egipto la fecha de la pascua. Su extensa correspondencia, excepto dos cartas, se ha perdido enteramente. El trabajo literario de Teognosto y Pierio, sucesores de Dionisio en la dirección de la escuela catequética, vivió de la producción de Orígenes. Las *Hypotyposeis* de TEOGNOSTO eran una obra dogmática; Pierio se ocupó más en trabajos exegéticos y desarrolló también una actividad homilética[44]. No está averiguado si Pedro, que desde el año 300 aproximadamente fue obispo de Alejandría, actuó también en la escuela catequética. Los fragmentos

42. *In Ios. hom.* 7, 6.
43. EUSEBIO, HE 7, 24s.
44. Fragmentos en R. ROUTH, «Reliquiae sacrae» 3 (Oxford 1846) 405-435; cf. L.B. RADFORD, *Three Teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter* (Cambridge 1908).

de sus tratados revelan particularmente preocupaciones pastorales; por ejemplo, los que discuten los cánones sobre la penitencia y el *Sobre la pascua,* que en parte impugna supuestos errores de Orígenes.

Dentro de la esfera de influencia de Orígenes se encuentran también algunos escritores de oriente que, en su producción, de segundo orden, no hacen sino destacar más fuertemente la grandeza señera del maestro. Discípulo suyo fue Gregorio Taumaturgo († h. el 270), que vino pronto a ser, como misionero taumaturgo del Asia Menor central, objeto de leyenda y es figura altamente venerada de la iglesia bizantina. A él se debe un panegírico de Orígenes que nos permite dar una instructiva mirada al método de enseñar seguido por el venerado maestro. Que también los laicos mostraban interés por cuestiones teológicas y exegéticas, lo demuestra Julio Africano, oriundo de Palestina († h. el 240), que fue amigo de Orígenes y en carta a éste pone en duda la autenticidad de la historia de Susana; en otra, estudia las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas [45]. El sabio presbítero Pánfilo, de Cesarea de Palestina, trató de servir a las intenciones de Orígenes, continuando en la doctrina e investigación científica la tradición del maestro; su interés se centró sobre todo en el texto bíblico, así como en coleccionar los escritos de Orígenes y atender a la biblioteca fundada por éste en Cesarea. La persecución de Diocleciano lo llevó, tras larga prisión, al martirio († 310); en la cárcel escribió su *Apología en pro de Orígenes,* en seis libros, de los que sólo se ha conservado el primero en una traducción de Rufino [46]. Pronto se fue formando un frente contra Orígenes, y en él hay que contar al escritor Metodio, que, según Jerónimo y Sócrates [47], fue obispo de Olimpo en Licia, pero es más probable que viviera como asceta y maestro cristiano privado. En su polémica con Orígenes, rechazó la doctrina de éste acerca de la preexistencia de las almas, y la teoría de un ciclo de creaciones del mundo: en cambio, no pudo liberarse de la exégesis alegórica del alejandrino. Para su producción literaria prefirió la forma dialógica, y se muestra buen conocedor de Platón [48]. Por su tema y por su

45. W. Reichardt, *Die Briefe des S. Julius Africanus* (Leipzig 1909); E Blakeney, *Jul. Africanus:* «Theology» 29 (1934) 164-169.
46. Eusebio, HE 6, 32, 3; PG 17, 521-616.
47. Jerónimo, *De vir. ill.* 83; Socrates, HE 6. 13
48. Cf. M. Margheritis, *L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di s. Metodio d'Olimpo:* «Studi Ubaldi» (Milán 1937) 401-412. Sobre la técnica del diálogo, G Luzzati: ibid. 117-124.



repercusión en la historia de la piedad, es importante su *Symposion,* que exalta en forma elevada el ideal cristiano de la virginidad, y se cierra con un himno famoso al esposo Cristo y a su esposa la Iglesia.

Los orígenes de la segunda escuela teológica de oriente no son menos oscuros que los de la alejandrina. Se comprende que tal escuela naciera en la capital siria, Antioquía, pues en este centro cultural del mundo helenístico se daban condiciones semejantes a las de Alejandría. La tradición señala unánimemente al presbítero Luciano como fundador de la escuela, aunque ésta se viese precedida por ensayos de menor cuantía y de carácter más bien privado. En tiempo del obispo Pablo de Samosata goza en Antioquía de gran predicamento por su extensa erudición un presbítero de nombre Malquión; pero es profesor en una escuela profana griega. Malquión demostró su superior formación teológica en su polémica con Pablo de Samosata, en el sínodo de Antioquía, el año 268, en que éste fue condenado [49]. Otro presbítero de Antioquía, cuyos estudios bíblicos y conocimiento de la lengua hebrea fueron célebres, fue Doroteo, contemporáneo de Luciano; pero no se le nombra expresamente como maestro cristiano [50]. Sólo acerca de Luciano hablan las fuentes con alguna mayor precisión. No puede demostrarse su oriundez de Samosata ni que se formara, como a menudo se afirma, en el ambiente cristiano y teológico de Edesa; probablemente nació en Antioquía, donde, hacia el año 270, fue también ordenado de presbítero. Su pertenencia al clero antioqueno permite suponer que su actividad como maestro cristiano fue autorizada por su obispo. Su ciencia teológica, celebrada por Eusebio [51], no quedó consignada en producciones de gran extensión. El verdadero interés de Luciano se cifraba en el trabajo bíblico y, más concretamente, en una nueva recensión de los Setenta, para la que confrontó también el texto hebreo. La recensión luciánica gozó de gran prestigio, y se difundió ampliamente en los obispados de Siria y Asia Menor. De los escritos bíblicos de sus discípulos cabe deducir el método exegético de Luciano. Este método considera sobre todo el sentido literal y sólo emplea la exégesis tipológica donde el texto mismo la pide.

49 Eusebio, HE 7, 29, 2.
50. Ibid. 7, 32, 3-4.
51. Ibid. 9, 6, 3.

Sólo por las obras de sus discípulos cabe igualmente formarse una idea de las otras cualidades teológicas de Luciano, que parte siempre de los datos bíblicos y no de supuestos filosóficos. Así llega, entre otras cosas, a un estricto subordinacionismo en la doctrina del Logos, tal como será pronto defendido por Arrio y algunos de sus condiscípulos, los llamados syllucianistas, que se referirán expresamente a su maestro. Lo peculiar de la escuela antioquena sólo brilla con plena claridad en la edad de oro de la patrística, cuando se encienden las controversias trinitarias y cristológicas.

## XX. Desenvolvimiento de la literatura cristiana de occidente en el siglo III

### *Génesis del antiguo latín cristiano y comienzos de la literatura latina cristiana. Minucio Félix. El enigma de Hipólito. Novaciano de Roma. Los africanos Tertuliano y Cipriano*

BIBLIOGRAFÍA: Resumen en P. DE LABRIOLLE - G. BARDY, *Histoire de la littérature latine chrétienne* I (París ³1947) 163-323.

*Antiguo latín cristiano:* F. STUMMER, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928); J SCHRIJNEN, *Charakteristik des Altchristlichen Latein* (Nimega 1932); W. SÜSS, *Studien zur lateinischen Bibel* (Tartu 1932); M.A. SAINIO, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität* (Hamburgo 1940); M. MÜLLER, *Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermans bis Novatian* (Roma 1943); TH. KLAUSER, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache:* MiscMercati I 467-482; G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne* I (París 1948); CHR. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome:* VigChr 3 (1949) 67-106, 163-183. Otros trabajos de MOHRMANN en los tomos colectivos: *Le latin des chrétiens* I (Roma 1958), II (ibid. 1961); el mismo, *Liturgical Latin* (Londres 1959); E. LÖFSTEDT, *Late Latin* (Oslo 1959).

*Minucio Félix:* Ediciones: J.P. WALTZING (Leipzig 1926); J. MARTIN (Bonn 1930); G. QUISPEL (Leiden 1949); M. PELLEGRINO (Turín 1950); S. DE DOMINGO (Madrid 1946). H.J. BAYLIS, *Min. Fel. and his Place among the Early Fathers of the Latin Church* (Londres 1928); R. BEUTLER, *Philosophie und Apologetik bei Min. Fel.* (tesis, Marburgo 1936); M. PELLEGRINO, *Studi sull'antica apologetica* (Roma 1947). Sobre el problema de la prioridad Min. Fél. o Tert. y sobre la lengua del *Octavio,* y para bibliografía más amplia, cf. Quasten I, 445-52.





*Hipólito:* Obras ed. por G.N. BONWETSCH, H. ACHELIS, P. WENDLAND, A. BAUER, R. HELM en GCS 1, 26, 46 (Berlín 1916/55); P. NAUTIN, *Hippolyte, Contre les hérésies* (París 1949); M. BRIÈRE - L. MARIÈS - B.-CH. MERCIER, *Hippolyte, Les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse:* Por 27 (1954). Ediciones sueltas: *Com. a Daniel,* ed. G. BARDY: SourcesChr 14 (1947): *Traditio apostolica,* ed. B. BOTTE: ibid. 11 (1946); FUNK 2, 97-119; G. DIX (Londres 1937). Texto etíope: ed. H. DUENSING: AAG 32 (1946; texto copto: ed W. TILL - J. LEIPOLD: TU 58 (1954). Bibliografía sobre la novísima discusión acerca de la paternidad de *Philosophoumena, Chronika* y *De universo:* P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe* (París 1947); il., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953); id., *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (París 1961) 177-207; en contra, G. BARDY, M. RICHARD, B. CAPELLE, B. BOTTE, G. OGGIONI: MSR 1948, 1950/51, 1953/54: RThAM 1949/50, 1952; RSR 1947, 1954/55; RHE 1952; SC 1950/52. A. D'ALÈS, *La théologie de s. Hippolyte* (París ²1929); B. CAPELLE, *Le logos, fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte:* RThAM 9 (1937) 109-124; K. PRÜMM, *Mysterion bei Hipp.:* ZKTh 63 (1939) 207-225; E. LENGLING, *Die Heilstat des Logos-Christos bei Hipp.* (Roma 1947); A. HAMEL, *Die Kirche bei Hipp. v. Rom* (Gütersloh 1952); J. LECUYER, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hipp.:* RSR 41 (1953) 30-50; A. AMORE, *Note su s. Ippolito martire:* RivAC 30 (1954) 63-97; J.-M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Rom 1959). Cf. bibliografía completa en Quasten I, 452-96.

*Novaciano:* No hay edición completa: *De trinitate,* ed. W.Y. FAUSSET (Cambridge 1909); la misma con versión y comentario por H. WEYER (Dusseldorf 1962); *De cibis iud.,* ed. por A. LANDGRAF - C. WEYMANN: Archlat-Lexikogr. 11 (1898-1900) 221-249; *De spect., De bono pud.:* CSEL 3, 3, 3-25; cartas: ibid. 3, 2, 549-556; 572-575; *De spect.,* ed. por A. BOULENGER (París 1933), cf. H. KOCH: «Religio» 12 (1936) 245-265. Sobre lengua y estilo: «Religio» 13 (1937) 278-294; B. MELIN, *Studia in corpus Cyprianeum* (Uppsala 1946) 67-122; A. D'ALÈS, *Novatien* (París 1924); M. KRIEBEL, *Studien zur alteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian u. Novatian* (tesis, Marburgo 1932); M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul De trinitate di Novaziano:* «Studi in onore di A. Monteverdi» 2 (Modena 1959) 771-783. Sobre la doctrina del Logos: G. KEILBACH: «Bogoslovska Smotra» 21 (1933) 193-224. Sobre la comunicación de idiomas: R. FAVRE: BLE 37 (1936) 130-145. Sobre cristología: F. SCHEIDWEILER: ZKG 66 (1955) 126-139, y J. BARBEL: TThZ 67 (1958) 96-105. Sobre biografía: F.J. DÖLGER: AuC II (1930) 258-267; C. MOHLBERG: ELit 51 (1937) 242-249; A. FERRUA: CivCatt (1944) 4, 232-239; Quasten I, 499-518.

*Tertuliano:* Sobre ediciones y bibliografía, cf. Quasten I, 530-617. Obras: ed. completa en CSEL, ed. por A. REIFFERSCHEID - G. WISSOWA, A. KROYMANN, H. HOPPE, V. BULHART, PH. BORLEFFS 20 (1890), 47 (1906), 69 (1939), 70 (1942), 76 (1957). En CChr 1 y 2 (1954). Sobre ed. sueltas, véase Altaner[6] 132-141 y CChr 1, XII-XIV; trad. esp.: Obras: Pellicer de Ossau (Barce-

lona 1639); *El Apologético:* G. PRADO (Madrid 1943); *Ad martyras* (Madrid 1946); *De patientiae* (ibid.); *Apologetic,* Ed. latina-catalana (Barcelona 1960). Sobre lengua y estilo: T.W.J. TEUWEN, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian* (Paderborn 1926); E. LÖFSTEDT, *Zur Sprache Tertullians* (Lund 1920); H. HOPPE, *Beiträge zu Sprache und Kritik Tertullians* (ibid. 1932); A. D'ALÈS, *Tertullien helléniste:* RÉG (1937) 320-362; H. JANSSEN, *Kultur u. Sprache bei Tertullian* (Nimega 1938); V. MOREL, *Disciplina:* RHE 40 (1944/45) 5-46; J.H. WASZINK, *Pompa diaboli:* VigChr 1 (1947) 13-41; A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianeum* (Munster 1948); CHR. MOHRMANN, *Tert. Apologeticum* (Utrecht 1951) LXXXVI-CII. G. CLAESSON está preparando un *Lexicon Tertullianeum.* P. GUILLOUX, *L'évolution religieuse de Tertullien:* RHE 19 (1923) 5-24 141-156; B. NISTERS, *Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal* (Munster 1950). Sobre la teología de Tertuliano: A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien* (París 1905); R.E. ROBERTS, *The Theology of Tertullian* (Londres 1924); J. MORGAN, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma* (Londres 1928); J. LORTZ, *Tertullian als Apologet,* 2 t. (Paderborn 1927/28); C. BECKER, *Tertullians Apologeticum, Werden u. Leistung* (Munich 1954); A. QUACQUARELLI, *Tertullianus ad Scapulam* (Roma 1957); G. ZIMMERMANN, *Die hermeneutischen Principien Tertullians* (tesis, Leipzig 1937); J. STIRNIMANN, *Die Praescriptio Tertullians* (Friburgo 1949); K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians* (Paderborn 1907); H. KOCH, *Callist u. Tertullian* (Heidelberg 1920); W. KÖHLER, *Omnis ecclesia Petri propinqua* (ibid. 1938); V. MOREL, *De ontwikkeling van de christl. overlevering volgens Tert.* (Brujas 1946); TH. BRANDT, *Tertullians Ethik* (Gütersloh 1929); J. BÜCHNER, *Tert. De spectaculis, Kommentar* (Wurzburgo 1935); la misma obra con com. de E. CASTORINA (Florencia 1961); J. KLEIN, *Tertullians christliches Bewusstsein* (Bonn 1940); K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum* (comentario al *De corona)* (Bonn 1940); G. SÄFLUND, *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Lund 1955). Sobre la doctrina penitencial: K. RAHNER: ZKTh 60 (1936) 471-510; Festschrift K. Adam (Dusseldorf 1952) 139-167; B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda* (Bonn 1940) 270-348. H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian* (Gotinga 1955); H. FINÉ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian* (Bonn 1958); J. CAMPOS, *El autor de la Passio SS. Perpetuae et Felicitatis:* «Helmántica» 10 (1959) 357-81; S. OTTO, *Natura und dispositio, Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (Munich 1960); K. WÖLLFL, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tert.:* AnGr 112 (Roma 1960); V. DÉCARIE, *Le paradoxe de Tert.:* VigChr 15 (1961) 23-31; W. BENDER, *Die Lehre über den Hl. Geist bei Tertullian* (Munich 1961). E. DEKKERS, *Tert. en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas 1947).

*Cipriano:* Obras ed. por W. HARTEL: CSEL 3, 1-3 (1868/71); *Tractatus,* ed. S. COLOMBO (Turín 1935); *Epistulae,* ed. L. BAYARD, 2 t. (París ²1945), trad. esp.: Obras: J.A. DEL CAMINO ORELLA (Valladolid 1807); Cartas: N.





GUALLAR (Madrid 1946); *De habitu virginum:* F. CAMINERO (Madrid 1878). Sobre crítica textual y lengua: H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926); B. MELIN, *Studia in corpus Cyprianeum* (Uppsala 1946). La *Vita Cypriani de Pontius* y las *Acta proconsularia:* CSEL 3, 3; *Vita separata,* ed. M. PELLEGRINO (Alba 1955). Sobre la *Vita:* R. REITZENSTEIN: AGG (1919) 177-219; J. MARTIN: HJ (1919) 674-712; DELEHAYE PM 82-104. Bibliografía completa, cf. Quasten I, 617-657.

*Monografía:* P. MONCEAUX, *S. Cyprien* (París 1902 y, sin aparato, 1914); S. COLOMBO, *S. C., l'uomo e lo scrittore:* «Didaskaleion» 6 (Turín 1928) 1-80; A.A. EHRHARDT, *Cyprian, Father of Western Christianity:* ChQR 133 (1941) 178-196; E. HUMMEL, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian* (Washington 1946); J. LUDWIG, *Der hl. Märtyrerbischof Cyprian von Karthago* (Munich 1951). Sobre la teología de Cipriano: A. D'ALÈS, *La théologie de s. Cyprien* (París 1922); doctrina baut.: G. BARDY: RSR 14 (1924) 255-272, 385-399; N. ZERNOV: ChQR 117 (1934) 304-336; A. STENZEL: «Scholastik» 30 (1955) 372-385. Doctr. eucar.: P. BATIFFOL, *L'Eucharistie* (París ⁹1930) 226-247; G. BARDY: VS 60 Suppl. (19-39) 87-119; S. SALAVILLE: ÉO 39 (1941/42) 268-282. Sobre la cuestión penitencial: H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 211-285; M.C. CHARTIER: «Antonianum» 14 (1939) 17-42, 135-156; B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda* (Bonn 1940) 368-424; K. RAHNER: ZKTh 74 (1952) 252-276 381-438; M. BÉVENOT: ThSt 16 (1955) 175-273. Sobre el concepto de Iglesia: H KOCH, *Cathedra Petri* (Giessen 1930); E. ALTENDORF, *Einheit u. Heiligkeit der Kirche* (Berlín 1932) 44-116; B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis* (Breslau 1933); T. ZAPELENA, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum:* Gr (1934) 500-23 y (1935) 196-224; J. PLUMPE, *Mater ecclesia* (Washington 1943) 81-108; G. BARDY, *La théologie de l'église* II (París 1947) 171-251; M. BÉVENOT: RSR 39/40 (1951/52) 397-415; J. LUDWIG, *Die Primatsworte in der altkirchlichen Exegese* (Munster 1952) 20-36; G. KLEIN: ZKG 68 (1957) 48-68; J. CAPMANY, *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano* (Barcelona 1956); J.M. GÓMEZ, *San Cipriano y el Primado jurídico de Roma sobre la Iglesia Católica* (tesis, Roma 1958).

El curso esencialmente diverso que siguió el desenvolvimiento de la literatura cristiana en occidente durante el siglo III, particularmente en Roma, se debió primeramente a la situación lingüística de la comunidad romana, que, en sus comienzos, se componía en su mayoría de miembros de lengua griega. La lengua de la predicación y de la liturgia en Roma era el griego. Sólo al desaparecer la mayoría griega se sintió la necesidad de traducir al latín las Escrituras Sagradas de la nueva fe, de predicar en latín y emplear finalmente el latín como lengua de la liturgia. Las primeras huellas de la existencia de una biblia latina en Roma se remontan a la segunda

mitad del siglo II, pues por este tiempo se traslada al latín la primera carta de Clemente. Los incógnitos traductores iniciaron así la génesis del antiguo latín cristiano, y crearon con tal hazaña la condición previa para que surgiera una literatura cristiana independiente en lengua latina. El antiguo latín cristiano se apoyó fuertemente, de un lado, en la lengua que hablaba el pueblo sencillo, al que se dirigían en primer término los misioneros; y, de otro, tomó del griego una gran cantidad de palabras, pues muchas latinas no podían ser aprovechadas por emplearse en el culto pagano. Finalmente, para expresar muchos conceptos básicos de la revelación y de la predicación cristiana, hubo que dotar a muchos términos latinos ya existentes de nueva significación. Así, en un proceso largo y de gran importancia, surgió, dentro del latín tardío, el campo del latín cristiano, que se distingue claramente de la lengua literaria profana por su estilo propio inconfundible. De aquí se deduce que el latín cristiano no fue creado por una personalidad particular; ni siquiera por Tertuliano, que es más bien el primer escritor que atestigua en sus obras la existencia del mismo. Se necesitó naturalmente cierto tiempo hasta que ese latín se tornase tan flexible y expresivo que se prestara para grandes trabajos literarios. Es característico que en Roma, a fines del siglo II y comienzos del III, las discusiones teológicas son sostenidas por lo general aún por griegos; Justino escribe su apología en griego; Marción y los campeones de las discusiones o polémicas trinitarias son asiáticos, y el primer teólogo de talla que vive y escribe en Roma, Hipólito, es oriundo de oriente y publica igualmente sus trabajos en lengua griega.

La segunda característica de la teología latina cristiana en el siglo III consiste en que no es cultivada, como acontecía en oriente, dentro de una escuela teológica. Cierto que en los centros de gravedad de la cristianización, como Roma y Cartago, no faltaron instituciones para la instrucción de los catecúmenos; pero el occidente desconoce las escuelas en que teólogos de altura, al estilo de Orígenes, ofrecen a paganos cultos una introducción a la religión cristiana. Tertuliano ejerce fuerte influencia, Novaciano es ciertamente un teólogo de raza, pero ni uno ni otro es cabeza de una escuela en sentido propio.

MINUCIO FÉLIX, abogado de formación filosófica, influido particularmente por el estoicismo, escribió el diálogo *Octavio*, apología



del cristianismo, de estilo perfecto y noble acento Cecilio, el interlocutor pagano del diálogo, mira con fuerte escepticismo la fe en los dioses gentiles; pero, puesto que Roma le debe su grandeza, todavía la prefiere a la religión cristiana, cuyo Dios invisible le parece ser un fantasma de la imaginación, y sus secuaces incultos y dados, por añadidura, a torpes orgías. El cristiano Octavio, por argumentos puramente filosóficos y sin referencia alguna a la Sagrada Escritura, demuestra lo insostenible de la posición escéptica en las cuestiones filosóficas, y rechaza como calumnias las acusaciones contra los cristianos. El diálogo no entra más a fondo en el contenido de la fe cristiana. Su lengua no muestra aún los rasgos característicos del antiguo latín cristiano; el estilo recuerda mucho la prosa literaria de la época tardía de los Antoninos; todo ello nos inclinaría, en la muy debatida y siempre abierta cuestión de prioridad, a situar cronológicamente esta elegante apología antes del *Apologeticum* de TERTULIANO.

### *Hipólito*

Como lazo de unión entre oriente y occidente puede considerarse a Hipólito, cuya obra y persona plantea actualmente a la investigación más de una cuestión no resuelta. Con certidumbre puede decirse que quien piensa y escribe en griego, no es un romano de nacimiento, sino un hombre venido de oriente, cuya patria fue tal vez Egipto y más concretamente Alejandría. Un romano de raza no hubiera desestimado el pasado de Roma en la forma en que lo hace Hipólito[1]. Seguramente ya bajo el papa Ceferino (199-217), vino a Roma y perteneció como presbítero a la iglesia local, donde su formación y agilidad espiritual le aseguraron considerable influjo. Éste se rastrea en todas las controversias teológicas y disciplinares que agitaron a la comunidad romana en las primeras décadas del siglo III. Su alta idea de las funciones de un presbítero, entre las que cuenta insistentemente la guarda de la tradición apostólica, hace que no se arredre ni siquiera ante la audaz crítica de los obispos romanos, cuando por su actitud y medidas ve aquélla amenazada. De su posición en la controversia en torno al modalismo se hablará más adelante. Su actitud rigorista en la cuestión de la penitencia

1 Cf part J -M HANSSENS, l c 290s

lo convirtió en adversario irreconciliable del obispo Calixto (217-222) y en cabecilla de un grupo de oposición, numéricamente escaso, pero espiritualmente importante. La hipótesis, sin embargo, de que se hizo entonces ordenar de obispo y habría así venido a ser el primer antipapa de la historia de la Iglesia, no tiene apoyo suficiente en las fuentes. Tampoco existen pruebas ciertas de que fuera el escritor Hipólito el destarrado a Cerdeña por el emperador Maximino Traciano junto con el papa Ponciano y de que se hubiera reconciliado allí con él, muriendo en el destierro [2]. No se excluye que Hipólito hubiera vivido aún el cisma novaciano, hubiera pertenecido por algún tiempo a este movimiento y, después de 253, muriera nuevamente admitido en la comunidad cristiana [3]. Lo mismo Eusebio que Jerónimo dan una lista de sus escritos [4], cuyos títulos prueban que fue un escritor de una amplitud de temas que sugiere una comparación con Orígenes, sin que alcance desde luego la originalidad creadora y la profundidad del alejandrino. Si la estatua de un maestro que fue hallada el año 1551 representa realmente a Hipólito — en la pared lateral de su zócalo se halla esculpida una lista incompleta de sus obras y un ciclo de pascua —, ella sería un testimonio del prestigio de que gozaba entre sus partidarios.

Con Orígenes comparte también Hipólito su amor a los estudios bíblicos, y, como el alejandrino, practica también la exégesis alegórica, aunque es innegable en él un empleo más sobrio de este método. Sin embargo, de sus escritos bíblicos sólo escasos restos han llegado a nosotros; entre ellos, el comentario a Daniel en su original griego y, en versión, una exposición del Cantar de los cantares. En la Susana del libro de Daniel ve Hipólito prefigurada a la Iglesia, la esposa virginal de Cristo, que es perseguida por judíos y gentiles. La esposa y el esposo del Cantar de los cantares son igualmente entendidos como Cristo y su Iglesia; a veces se ve también en la esposa al alma enamorada de Dios, interpretación que tomó Ambrosio sobre todo en su explanación del salmo 118 y que transmitió a la edad media. La solicitud por el mantenimiento

2 Hay fuertes motivos para pensar que se cometió aquí una confusión con otro Hipólito que fue también presbítero y venerado como mártir; cf. J.-M. HANSSENS, l. c. 317-340; a este Hipólito se refiere luego la *Depositio martyrum* de 354

3. La hipótesis se funda sobre todo en una carta que Dionisio de Alejandría escribe a Roma el año 253 y que supone vivo aún a Hipólito: EUSEBIO, HE 6, 46, 5, cf J.-M. HANSSENS, l. c 299s.

4. EUSEBIO, HE 6, 12, y JERÓNIMO, *De vir. ill.* 61.



de las tradiciones apostólicas determinó el segundo tema del trabajo literario de Hipólito. Aquellas tradiciones le parecían a Hipólito hallarse amenazadas tanto en la práctica litúrgica como en la doctrina. Por eso escribió una constitución u ordenación eclesiástica, que asegurara las reglas y fórmulas más importantes para la colación de las órdenes, las varias funciones de los oficios eclesiásticos, la administración del bautismo y la celebración de la eucaristía en la forma tradicional. Esta *Traditio apostolica* no se ha conservado en su lengua original, pero forma el núcleo de una serie de constituciones eclesiásticas, como la *Ordenación apostólica*, el *Testamento de nuestro Señor Jesucristo*, los *Cánones de Hipólito* y del libro octavo de las *Constituciones apostólicas*. La *Traditio apostolica* influyó realmente en oriente, sobre todo en Egipto, como lo demuestran las numerosas versiones al copto, etiópico y árabe, mientras que la versión latina (h. el 500) es incompleta. En la intención de Hipólito, su constitución eclesiástica representa sin duda una forma ideal, que no se destina a las necesidades de una iglesia determinada, sino que da a los dirigentes de cualquier comunidad una norma, por la que pudieran cotejar la armonía o acuerdo de sus ordenaciones litúrgicas con la tradición apostólica [5]. Su material proviene, en lo esencial, de fuentes orientales y no puede, por ende, considerarse como una constitución eclesiástica para cuya composición habría tomado Hipólito por base las formas litúrgicas usadas en Roma a comienzos del siglo III.

Los escritos dogmáticos y antiheréticos de Hipólito tienen como fin asegurar la tradición apostólica en el orden de la doctrina. Una obra temprana fue el *Syntagma* contra 32 herejías, en que se trataba de los errores aparecidos en la historia hasta su tiempo; sólo se ha conservado la parte final que impugna la doctrina de Noeto. Otra obra antiherética es atribuida a HIPÓLITO, la *Refutación de todas las herejías*, que se llama también *Philosophoumena;* su primera parte (libros 1-4) exponía los errores de la filosofía y las aberraciones de las religiones paganas, y seguidamente (libros 4-9) se impugnaban, sobre todo, los sistemas gnósticos, con fuerte dependencia de Ireneo. El libro 10 ofrece un resumen de toda la obra, al que se junta una escueta exposición del contenido de la fe cristiana. Lo

5. Cf. *Trad. apost* 56, 1-13; 78, 30-35; 80, 30-35 (ed. HAULER).

que al autor le interesa demostrar sobre todo es la tesis de que toda herejía se funda en que no sigue a Cristo, la Sagrada Escritura y la tradición, sino que vuelve a las doctrinas gentiles [6]. La historia de la transmisión de la obra es por extremo confusa. El primer libro fue atribuido a Orígenes, el manuscrito con los libros 4-10 descubierto en 1842 no nombra autor alguno, y sólo el hecho de que el autor del escrito alude como a trabajos propios a otras obras de HIPÓLITO — la *Crónica* y *Sobre el universo* —, permite atribuir la obra definitivamente a Hipólito [7]. Los *Philosophoumena* tienen fuerte carácter compilatorio y producen la impresión de encontrarnos ante un primer esbozo que no fue elaborado. La polémica es viva y pierde toda medida cuando se ataca a un contrario personal; aquí parece hablar un Hipólito distinto que en las restantes obras [8]. Es particularmente chocante el concepto de Iglesia que presentan los *Philosophoumena*. Mientras en el comentario a Daniel y la explanación del Cantar de los cantares aparece la Iglesia como la esposa sin mácula de Cristo, en que no hay lugar para quien es responsable de graves crímenes morales, aquí, en la polémica con Calixto, se la mira como portadora y guardiana de la verdad, sobre cuya pureza y autenticidad han de vigilar los obispos legitimados por la sucesión apostólica. El autor se vuelve apasionadamente contra los que olvidan su misión y, como miembros autorizados de la jerarquía, abren a los pecadores de par en par las puertas de la Iglesia de los santos.

### *Novaciano*

Novaciano puede pretender el título de primer teólogo romano de categoría; su formación y talento tuvo que imponerse contra múltiples contradicciones dentro de la comunidad de Roma. Aunque sólo había recibido el bautismo de urgencia y, según las ideas del tiempo, manifestaba falta de valor para confesar la fe, el papa Fabián lo ordenó de presbítero [9], y en el colegio presbiteral

6. *Refut., praef.*
7. Ibid. 10, 30 32.
8. Esto obligó a P. NAUTIN, en los trabajos citados, a asignar la *Crónica* y el escrito *De universo* a otro autor, a quien llama Josipo. Aunque sus argumentos aquí no convencen, ha visto bien y puesto con razón de relieve la sorprendente diferencia de estilo y el peculiar conjunto de temas de los *Philosophoumena* en comparación con los otros escritos de HIPÓLITO.
9. Cf. EUSEBIO, HE 6, 43, 6-22, donde también es caracterizado Novaciano por Cornelio.



desempeñó un papel decisivo hacia el 250. Durante la vacante de la sede romana, él llevó la correspondencia de la iglesia de Roma con las iglesias del exterior, y en dos o tres cartas a Cipriano [10] expuso la posición de Roma en el trato a los caídos durante la persecución, posición que coincidía con la práctica discreta de Cipriano. Hacia el 250 escribió también Novaciano su principal obra teológica sobre la Trinidad, en que aprovecha el trabajo de anteriores teólogos, sobre todo de Hipólito y Tertuliano, y expone el estado de la cuestión en lenguaje claro y de forma elevada y en fórmulas ponderadas. Novaciano rechaza la teología de Marción, lo mismo que la concepción modalista de los monarquianos. En cambio, profesa un subordinacionismo sutil que, aun insistiendo en la divinidad de Cristo, lo subordina al Padre casi más claramente que la teología anterior. Sólo brevemente se expresa sobre la relación del Espíritu Santo con el Hijo y el Padre, pero también aquí pone de relieve la subordinación del Espíritu al Hijo. Novaciano subraya fuertemente la función del Espíritu Santo dentro de la Iglesia, que por Él y en virtud de sus dones es mantenida entera en santidad y verdad. Esta obra de Novaciano llevó la teología trinitaria de occidente antes de Constantino a una conclusión provisional, hasta que Agustín vino a renovar la discusión. Los demás escritos de Novaciano tienen carácter pastoral y proceden de la segunda fase de su vida, en que, separado de la iglesia romana, rigió como obispo una comunidad propia rígidamente organizada y de cuño rigorista. La separación tuvo por de pronto motivos personales, cuando, en la elección episcopal de 251, Cornelio fue preferido a él. La herida se hizo incurable cuando Novaciano quiso justificar su rotura con un concepto de Iglesia según el cual, en una Iglesia de los santos, no hay ni puede haber lugar para el que peca gravemente, por muy dispuesto que esté a la expiación y a la penitencia. En África, contra lo que él esperaba, a la larga Novaciano no halló seguidores; en oriente, empero, tuvo bastantes secuaces, que se consideraban a sí mismos como la Iglesia de los «puros» (καθαροί) [11]. Aquí, sólo a duras penas pudo evitar Dionisio de Alejandría una apostasía mayor [12], mientras en occidente un sínodo de sesenta obispos, bajo la

10. En la correspondencia de Cipriano, los números 30, 36 y acaso también 31.
11. EUSEBIO, HE 6, 43, 1.
12. Éste intentó mover a Novaciano a convertirse; cf. su carta en EUSEBIO, HE 6, 45.

dirección de Cornelio, excomulgaba a Novaciano y sus secuaces y creaba así una situación clara. De las tres cartas pastorales de Novaciano a sus comunidades, la primera trata la cuestión de la obligatoriedad de las prescripciones judaicas sobre comidas, que es rechazada; la segunda prohíbe la asistencia a teatros y circos paganos; la tercera, *De bono pudicitiae*, ofrece una exposición, de tono elevado, del primitivo ideal cristiano de la castidad, en que se predican enérgicamente la fidelidad conyugal y la alta estima de la virginidad. Del fin de la vida de Novaciano, sólo Sócrates cuenta que murió mártir en la persecución de Valeriano. Una inscripción sepulcral hallada en una catacumba romana el año 1932, con esta letra: *Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit*, tiene visos de ser una confirmación de esta noticia [13].

### *Tertuliano*

Más importante y de mayores repercusiones y consecuencias es la contribución que la naciente iglesia africana aporta a la antigua literatura cristiana. Todo hace pensar que el cristianismo se encaminó desde Roma hacia estas provincias ultramarinas, y que también sus misioneros se valieron por lo pronto del griego en su predicación. Los puntos iniciales para la predicación cristiana fueron primeramente las ciudades, y a la cabeza de todas Cartago, que florecía de nuevo bajo la dominación romana, y cuyo estrato social superior dominaba perfectamente el griego [14]. Pero en África se llevó a cabo antes que en Roma el tránsito a la lengua latina en la predicación y la liturgia. Las actas de los mártires escilitanos, que son el primer documento latino fechado (año 180 después de Cr.), suponen ya una traducción latina de las cartas de san Pablo; algunos años más tarde utiliza Tertuliano una versión de la Biblia que no corresponde, sin embargo, a su gusto; hacia mediados de siglo la cita Cipriano de forma tan constante que bien puede considerarse generalizada [15].

---

13 Sócrates HE 4, 28, cf. supra, cap XVIII

14 Cf. J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique* I (París 1915); C CECCHELLI, *Africa christiana, Africa Romana* (Roma 1936); G BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne* (París 1948) 52-72.

15. Véase G.J.D AALDERS, *Tertullianus' citaten uit de Evangelien* (Amsterdam 1932); B BOTTE, DBS 5 (1952) 3341347; H J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Bonn ²1955).



La literatura latina cristiana se inicia con Tertuliano, y en este primer representante suyo refleja de manera impresionante el mundo propio, que caracteriza al cristianismo africano del siglo III. Este cristianismo, precisamente, fue sometido durante las persecuciones a las más duras pruebas y hubo de pagar alto tributo de sangre por la fidelidad a su fe, pero fue compensado con un crecimiento tanto más rápido de la Iglesia. No menos que las persecuciones, imprimieron su cuño en la iglesia africana las controversias internas que hubo de sostener primero con las sectas gnósticas y el montanismo, luego las luchas por la unidad que le impuso el movimiento cismático de un Novaciano y Felicísimo, y, doblada la mitad del siglo, la disputa sobre el bautismo de los herejes. Todo esto halla eco en la primitiva literatura cristiana de África, y le confiere un carácter vivo y a veces combativo. Juntamente apuntan aquí ya las diferencias que han de separar cada vez con más precisión la literatura griega y la latina. El interés de ésta no se centra, como en oriente, en la comprensión del contenido metafísico de la revelación y su superioridad sobre las corrientes religiosas helenísticas, sino que se dirige a las cuestiones inmediatas de la conducta cristiana en medio de un mundo pagano, lógicamente derivadas de la doctrina de la redención, no menos que a la realización práctica de la fe, que exige la lucha contra el pecado y el ejercicio positivo de la virtud, como contribución de cada cristiano al aseguramiento de su redención.

En Tertuliano nos encontramos con el escritor africano más fecundo y, a par, de más claro perfil, del cristianismo preconstantiniano. Hijo de un centurión pagano, nació hacia el año 160 en Cartago. Dueño de excelente formación general retórica y de especial maestría jurídica, conocedor excelente también del griego, se convirtió en edad adulta a la Iglesia, movido por la fidelidad a la fe de que daban muestra los cristianos en la persecución, y puso inmediatamente sus talentos extraordinarios al servicio de su nueva fe. Las fuentes no nos permiten decidir si llegó a ordenarse de presbítero o permaneció laico. Su actividad literaria se extiende a lo largo de un cuarto de siglo aproximadamente (ca. 195-220) y comprende dos períodos casi de la misma duración, pero de carácter muy opuesto. Hasta el año 207 aproximadamente, fue miembro convencido y fervoroso de la *Catholica*, para pasarse luego al mo-

vimiento montanista, derribando ahora apasionadamente lo que antes, con pasión también, había adorado. Con ello se afirma un doble rasgo en el carácter de Tertuliano, que se revela irreprimiblemente a todo lector de sus obras. Este hombre es lo que en cada momento confiesa, sin tachadura ni compromiso de ninguna especie; el que piensa de modo distinto que él, no sólo es un adversario ideológico, sino también moralmente discutible. Al topar en el montanismo con una forma de credo cristiano en que el más extremado rigorismo se había hecho ley, su temperamento extremoso tenía que llevarlo casi forzosamente fuera de la Iglesia. Para defender su creencia de cada momento, Tertuliano disponía de una pluma que dominaba el latín de su tiempo como la de ningún escritor de aquellas fechas. Al exponer el propio punto de vista, dispone de una elocuencia impresionante, que se apoya en un saber extenso, tomado de todos los campos, al que sabe dar colorido. Tiene además el don de las fórmulas escuetas y precisas, que se graban indeleblemente y mantienen despierto el interés del lector. Su inteligencia aguda descubre implacablemente las debilidades de la argumentación de su contrario y gusta de poner en ridículo a todo el que no piense como él. No cabe duda de que Tertuliano fue leído; de lo que puede dudarse es de que convenciera. Parece que, a la postre, tampoco el montanismo satisfizo a la extremosidad de su carácter; según noticia fidedigna de Agustín, hacia el fin de su vida se hizo fundador de un grupo sectario que, por él, se llamó tertulianista [16].

En una serie de escritos trata TERTULIANO de poner ante los ojos de los paganos una imagen verdadera de la religión cristiana. Después de un primer ensayo en el *Ad nationes*, halla en el *Apologeticum* la forma que responde a sus propósitos. La obra se dirige inmediatamente a los *praesides* de las provincias romanas, pero indirectamente al paganismo en general. En su argumentación, Tertuliano parte en cada punto de ideas familiares a sus lectores gentiles y les opone la doctrina y vida cristianas. Enérgicamente pone de manifiesto que se comete con los cristianos la más amarga injusticia, pues se los condena sin saber lo que son. Por eso Tertuliano no pide absolución, sino justicia, que se funda en la búsqueda leal de la verdad. Así, por su fondo, su apologética va más allá que la de los griegos del siglo I y alcanza por la forma un arte jamás hasta entonces logrado.

16. *De haeres.* 86; G. SÄFLUND, l. c., tendría el *De pallio* por la última obra de Tertuliano y hallaría en eso la justificación de la obra; pero sus pruebas no convencen.



También contra las herejías de su tiempo, señaladamente las corrientes gnósticas, supo defender Tertuliano los títulos de la Iglesia como maestra de la verdad en un escrito fundamental en que pone a contribución, de forma relevante, sus conocimientos jurídicos. El *De praescriptione haereticorum* demuestra que, frente a la herejía, el cristianismo puede hacer valer un claro título jurídico de posesión de la verdad; ya antes de que aparecieran las herejías, los doctores cristianos predicaban el mensaje que habían recibido de los apóstoles y que a ellos, a su vez, les fue encomendado por Cristo. Por eso la Iglesia sola posee la Sagrada Escritura, y ella sola puede juzgar sobre su verdadero sentido y fijar así el contenido de la fe. Una serie de obras especiales se dirige contra gnósticos individuales o contra sus doctrinas particulares; así, la obra ya citada contra Marción, en que refuta su dualismo y defiende la armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Contra toda volatilización gnóstica, Tertuliano quiere asegurar la doctrina cristiana de la creación, la resurrección de la carne y la dignidad del martirio; contra Práxeas, expone la concepción eclesiástica de la Trinidad con una claridad hasta entonces desconocida. En escritos menores, tales como los que versan sobre la naturaleza y efectos del bautismo, sobre la oración, los espectáculos, la paciencia y la penitencia en el espíritu y la práctica, aborda cuestiones vivas de la conducta diaria del cristiano. A menudo se rastrea ya aquí algún rasgo rigorista, que luego predomina en las obras de la época montanista. En ésta sienta exigencias que están en la más crasa contradicción con sus anteriores modos de ver, por ejemplo, cuando condena las segundas nupcias *(De monogamia)*, el servicio militar y todas las profesiones que pudieran relacionarse de algún modo con la idolatría *(De corona, De idolatria)* y proclama la más rigurosa práctica del ayuno *(De ieiunio)*. Formas particularmente vivas toma su lucha contra la Iglesia, a la que niega el poder de perdonar los pecados, poder que sólo concierne a los profetas montanistas *(De pudicitia)*.

Vistos en conjunto, los temas del escritor Tertuliano no eran de carácter especulativo; no se halla en él una exposición sistemática de la doctrina cristiana. Su importancia en la historia del dogma

radica en el valor de testimonio que poseen sus escritos respecto al estado de evolución que algunas doctrinas especiales habían alcanzado en su tiempo, si bien es de notar que su adhesión al montanismo modifica esencialmente en cada caso sus modos de ver. Cuando rechaza el sacerdocio ministerial y afirma: *ubi tres, ecclesia est, licet laici,* se expresa como montanista sobre la naturaleza de la Iglesia [17]. Una primacía con poder de atar y desatar sólo convino a Pedro y no fue, por ende, concedida a los obispos después de Pedro [18]. La idea del pecado original como *vitium originis* es en él corriente en el sentido de que, por el pecado de Adán, la concupiscencia envenenó la naturaleza humana; de lo que no saca, sin embargo, la consecuencia de la necesidad del bautismo de los niños [19]. Sobre la eucaristía piensa Tertuliano de forma muy concreta: El que toma parte en las *orationes sacrificiorum* recibe el cuerpo del Señor, que es tan verdaderamente el cuerpo de Cristo, como lo era el cuerpo en la cruz; del cuerpo y sangre de Cristo se alimenta el alma [20]. En cristología y doctrina trinitaria, Tertuliano se expresa en una terminología que influye en la ulterior evolución del occidente latino. Según él, Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, las dos naturalezas están unidas, pero no mezcladas en Él [21]. Además del término *persona,* se halla también en Tertuliano, por vez primera en la literatura latina, la palabra *trinitas* [22]; en esta Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son *unius substantiae et unius status et unius potestatis* [23]. El Logos existió ya antes de la creación del mundo, pero sólo en la creación se hizo hijo y no es, por ende, como tal, eterno [24]. La relación, particularmente, entre el Padre y el Hijo se entiende en sentido subordinaciano, pues sólo el Padre posee la plenitud de la divinidad, el Hijo sólo una parte derivada [25]. También el Espíritu Santo es entendido como persona; Él es el verdadero maestro de la Iglesia, que introdujo primero a los apóstoles en toda verdad, pero luego opera también en cada iglesia cristiana, como representante de Dios y de Cristo [26], sobre todo por

17. *De exhort. cast.* 7; cf. *De fuga* 14; *De pud.* 21, 17.
18. *De pud.* 21, 9-11. 19. *De an.* 41; *De bapt.* 18.
20. *De or.* 19; *De cor.* 3; *De apud.* 9, 16; *Adv. Marc.* 3, 19; *De res. carn.* 8.
21. *Adv. Prax.* 27; *De carne Christi* 5.
22. *Adv. Prax.* 3.
23. Ibid. 12.
24. Ibid. 7; *Adv. Hermog.* 3.
25. *Adv. Prax.* 9; 13.
26. *De bapt.* 6, 1 2; *De praescr.* 22, 8-10; 13, 5.



medio de la Sagrada Escritura, que es obra suya y en la que se hace perceptible su voz [27].

### *Cipriano*

Influjo considerable como escritor sobre las épocas posteriores, lo ejerció también el obispo de Cartago, CIPRIANO, cuya limpia personalidad y ejemplar acción pastoral imprimió rasgos característicos al cristianismo de su patria [28]. En la profunda impresión que dejó su persona y su acción, se fundó también el interés por sus escritos. Teológicamente, debe mucho a Tertuliano, al que llamaba maestro y leía constantemente [29]. Sus tratados y cartas se destinan por lo general a la solución de cuestiones del día que le planteaban la persecución o la amenaza de escisión en la Iglesia por obra de conventículos sectarios. Nota más fuertemente personal tiene la obrita *Ad Donatum,* en que narra de forma simpática cómo, tras larga búsqueda, logró la paz religiosa por el bautismo. El pastor de almas Cipriano se dirige en tiempo de peste con palabras de consuelo a los cristianos de África y los exhorta a una caridad abnegada *(De mortalitate, De opere et eleemosynis).* Celebra el ideal cristiano de la virginidad, precave contra los destructores efectos de la discordia *(De habitu virginum; De zelo et livore)* y aprovecha, en los escritos sobre el padrenuestro y la paciencia, ideas de Tertuliano. Mayor independencia en el fondo y en la propia posición cabe reconocer en su tratado *Sobre la unidad de la Iglesia,* que tiene alto valor de testimonio para conocer el concepto de Iglesia que estaba en vigor hacia la mitad del siglo III. Representante y garante de la unidad de la Iglesia es el obispo, que está unido con sus compañeros de ministerio por la común razón básica que el episcopado tiene en el ministerio apostólico [30]. Entre los sujetos de ese ministerio, le conviene a Pedro una posición aparte objetivamente fundada, que estriba en el poder de atar y desatar a él solo concedido [31]. Como este poder fue otorgado a un solo apóstol, con ello quedaba afirmada para siempre la unidad de la Iglesia querida por

27. *Adv. Hermog.* 22, 1; *De idol.* 4, 5.
28. Sobre la influencia de Cipriano en Agustín, cf. J.B. BORD; RHE 18 (1922) 445-468.
29. Cf. JERÓNIMO, *De vir. ill.* 53.
30. *Ep.* 54, 1; 68, 5.
31 *De eccl. unit.* 4.

Cristo [32]. Cipriano no deduce todavía de ahí una jurisdicción efectiva de Pedro sobre los otros apóstoles, ni tampoco una transmisión de sus prerrogativas a su sucesor como obispo de Roma. A la iglesia romana le conviene más bien una posición de honor, que se funda en el hecho de la muerte y actuación de Pedro en Roma [33]. Cipriano rechaza claramente el derecho de Roma a decidir, por ejemplo, en la cuestión de la validez del bautismo de los herejes; aun en tales cuestiones, el obispo particular es responsable sólo ante Dios del gobierno de su iglesia [34]. Cipriano estima altísimamente la pertenencia a la Iglesia de Cristo; nadie puede pretender el nombre de cristiano si no posee tal nombre dentro de esta Iglesia; sólo en ella se asegura la salvación, conforme a la densa fórmula: *Salus extra ecclesiam non est* [35]. Los niños han de incorporarse a la Iglesia lo más pronto posible; el bautismo de los niños es para Cipriano práctica que no admite discusión [36]. La fidelidad a la Iglesia durante la persecución merece toda loa; el que en el martirio ha sellado por la entrega de su vida su fidelidad a Cristo y a su Iglesia logra la visión inmediata de Dios [37]. Con esta fe aceptó el obispo Cipriano su propio martirio con tan noble y serena actitud, que la iglesia de África no olvidó jamás su nombre.

## XXI. Las primeras controversias cristológicas y trinitarias. Monarquianismo y modalismo

BIBLIOGRAFÍA: J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* I (París [11]1930); A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Tubinga [5]1931); R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Leipzig [2]1922, reimpr. Darmstadt 1960); F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, ed. por K. ALAND (Tubinga [6]1959); W. KOEHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins* I (Leipzig [2]1951); M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (Tubinga [2]1954); J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958); P. MEINHOLD, *Zur Grundlegung der Dogmengeschichte:* «Saeculum» 10 (1959) 1-20 W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934); J. BROSCH, *Das Wesen der Häresie* (Bonn 1936); G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (Londres [2]1952); S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church* (Londres 1953); H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth* (Londres 1954); W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche* (Munich 1958); G.L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics* (Londres [4]1958). J. LEBRETON, *Le dogme de la Trinité* II (París 1928); F.J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis der Logostheologie des christlichen Altertums:* AuC I (1929) 271-290; M. KRIEBEL, *Studien zur ältesten Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (tesis, Marburgo 1932); J. BARBEL, *Christos Angelos* (Bonn 1941); E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Theolog. Traktate* (Munich 1951) 45-147; A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie* (Munich 1955); G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre* (Tubinga 1956).

G. BARDY, *Monarchianisme:* DThC X 2193-2209; id., *Les écoles romaines au second siècle:* RHE 28 (1932) 501-532; G. LA PIANA, *The Roman Church at the End of the 2nd Century:* HRhR 18 (1925) 201-277; H. STORK, *Die sog. Melchisedekianer (Theodotianer)* (Lepzig 1928); H. SCHÖNE, *Ein Einbruch der antiken Logik in die altchristliche Theologie:* Pisciculi, Festschr. F.J. Dölger (Munster 1939) 252-265; V. MACCHIORO, *L'eresia Noëtiana* (Nápoles 1921); A. D'ALÈS, *Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l'église du III[e] siècle:* RHE 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37. Sobre Ceferino: A. v. HARNACK: SAB (1923) 51-57; B. CAPELLE: RBén 38 (1926) 321-330; E. EVANS, *Tertullian's Treatise against Praxeas* (Londres 1948); A. D'ALÈS, *La théologie de s. Hippolyte* (París [2]1929); B. CAPPELLE, *Le logos, fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte:* RThAM 9 (1937) 109-124; C.L. FELTOE, *The Letters of Dionys of Alexandria* (Cambridge 1904); K. MÜLLER, *Dionys von Alex. in Kampf mit den libyschen Sabellianern:* ZNW 24 (1925) 278-285; H.G. OPITZ, *Dionys und die Libyer:* Studies K. LAKE (Londres 1937) 41-53. Sobre Pablo de Samosata: F. LOOFS, *Paul von Samosata* (Leipzig 1924); cf. A. v. HARNACK: SAB (1924) 130-151; É. AMANN: RevSR 5 (1925) 328-342; G. BARDY, *Paul de Samosate* (Lovaina [2]1929); H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Sam.* (Friburgo 1952), cf. H. SCHEIDWEILER: ZNW 46 (1955) 116-129; M. RICHARD, *Malchion et Paul de Samosata. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée:* EThL 35 (1959) 325-338; J.M. DALMAU, *El «homousios» y el concilio de Antioquía de 268:* MCom 34/35 (1960) 323-340; M. RICHARD, *Malchion et Paul de Samosate,* EThL 35 (1959) 326-392.

Los apologistas del siglo II, en sus ataques a la idolatría pagana, habían hecho hincapié sobre todo en el estricto monoteísmo, para el que no veían peligro alguno en su concepción de la cristología del Logos. En la lucha de la Iglesia contra el gnosticismo, ocupaba igualmente el primer plano la decidida e insistente afirmación de

32. Ibid 7.
33. *Ep.* 71, 3.
34. *Sent. episc. init.* (CSEL 3, 1, 435s).
35. *Ep.* 73, 21; 55, 24.
36. *Ep* 64, 2 5.
37. *De eccl. unit.* 14; *ep.* 55, 20.

la unidad del ser divino, de suerte que la teología del siglo II no se planteó a fondo el problema de la relación del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se sentía oscuramente que, en el Dios uno indivisible, subsistían ciertas distinciones que se manifestaron señaladamente en la creación y redención. El apologista Teófilo había incluso hallado el término τριάς (tríada) para significar esta realidad [1], pero no se había llegado a penetrar teóricamente más a fondo esta verdad revelada ni a formularla correspondientemente en el lenguaje. La cristología del Logos, propugnada por los apologistas y más desarrollada por otros escritores del siglo II, tenía sus fallos en cuanto subordinaba al Padre el Hijo; según esa teología, el Logos, que desde la eternidad estaba en el seno del Padre *(lógos endiáthetos)*, sólo como creador y ordenador del mundo salió del mismo Padre *(lógos prophorikós)*; sólo entonces fue engendrado, sólo entonces vino a ser la persona distinta del Padre, y no era, por ende, eterno en el mismo sentido que el Padre [2]. Tal subordinacionismo turbaba por lo pronto menos la conciencia creyente, pues no se veía en él una amenaza inmediata a la divinidad de Cristo. Si se hacía, en cambio, resaltar con más viveza la unidad de Dios, la insistencia en la distinción del Padre y el Hijo podía parecer inquietante. De hecho, este subordinacionismo cristológico de fines del siglo II y comienzos del III condujo a una violenta reacción en medios cristianos, que querían salvar a todo trance la unidad de Dios. El movimiento debe realmente su génesis a hombres que procedían del oriente griego; pero las controversias en torno a las teorías se desenvolvieron principalmente en occidente, sobre todo en Roma. A un teólogo latino se debe también el nombre de «monarquianismo», con que se trata de caracterizar a esta teología. Con la fórmula *monarchiam tenemus* reproduce el africano Tertuliano la consigna con que sus partidarios querían expresar su tesis y creencia en el Dios uno y el único principio divino [3].

Mas el encarecimiento de la unidad de Dios obligó simultáneamente a tomar posición en el problema cristológico, y en esto la impugnación de la cristología del Logos siguió doble camino. Algunos vieron en Cristo sólo a un hombre, nacido desde luego de la Virgen

1. *Ad Autol.* 2, 15.
2. Así ya JUSTINO, *Apol. app.* 6; TEÓFILO, *Ad Autol.* 2, 10-22; además, HIPÓLITO, *Refut.* 10, 33, 1; ORÍGENES, *De princ.* 1, 3, 5; *In Ioh.* 2, 21.
3. *Adv. Prax.* 3.



por obra del Espíritu Santo y en quien la fuerza (δύναμις) o virtud de Dios tuvo eficacia singular. Este monarquianismo, llamado «dinámico», salvaba realmente el principio divino único, pero dejaba prácticamente de lado la divinidad de Cristo. Otra solución al problema presentaban los que afirmaban que Dios se había manifestado en cada caso de modos distintos, una vez como Padre, luego como Hijo; explicación en la que se suprimía hasta tal punto la distinción entre el Padre y el Hijo, que se llegaba a decir que era el Padre quien había padecido en la cruz. Por eso los partidarios de esta solución son llamados «modalistas» o «patripasianos». El monarquianismo modalista, que se llama también, no desacertadamente, adopcianismo, delata una tendencia racionalista para la que resultaba poco menos que insoportable la idea de la encarnación de Dios. De ahí también que, a lo que parece, sus partidarios procedían de sectores intelectuales, y no halló mayor eco entre el pueblo sencillo. Las fuentes nombran como su primer representante a un curtidor culto llamado Teódoto, oriundo de Bizancio, que fue a Roma hacia el año 190 y allí propaló sus ideas teológicas. Su tesis fundamental era que, hasta su bautismo en el Jordán, Jesús había llevado la vida de un hombre sencillo, aunque justísimo, sobre el que descendió entonces el Espíritu o Cristo [4]; él y sus secuaces trataban de confirmar esta tesis por la Biblia con ayuda de la crítica textual. Su interés por la lógica y geometría, su alta estima de Aristóteles y sus relaciones con el médico filósofo Galeno, produjeron escándalo en el pueblo cristiano [5]. El obispo romano Víctor (186-198) expulsó a Teódoto de la comunión de la Iglesia; pero esta excomunión no significó aún el término del movimiento adopcionista, pues toda una serie de discípulos, como Asclepiodoto, Teódoto el Joven y más tarde Artemón, siguieron propagando las ideas del fundador. Los dos primeros trataron de organizar a los adeptos del adopcionismo en una iglesia propia e incluso ganaron para dirigirla al confesor romano Natalis, quien, sin embargo, los abandonó al poco tiempo [6]. Teódoto el Joven introdujo un elemento nuevo en las anteriores teorías al designar a Melquisedec como la virtud suprema, que está por encima de Cristo, el verdadero mediador entre Dios y los hombres [7]. Hacia la mitad del siglo III, un doble argu-

4. HIPÓLITO, *Refut.* 7, 35.
5. EUSEBIO, HE 5, 28, 13-14.
6. Ibid. 5, 28, 1-3 9.
7. HIPÓLITO, *Refut.* 7, 36.

mento desempeñó misión importante en esta doctrina. Primeramente los adopcianos atacaban la doctrina ortodoxa como diteísta [8], y apelaban luego a que ellos, como guardianes fieles de las tradiciones apostólicas, sólo enseñaban sobre Cristo lo que siempre se había creído [9]. Después de la mitad del siglo III predicó en oriente un adopcionismo singularmente craso un obispo de la capital siria, Antioquía; con su doctrina y manera de vivir, Pablo de Samosata dio quehacer a varios sínodos [10]. Cierto que en su teología empleaba las fórmulas trinitarias de su tiempo, pero las despojaba de su sentido ortodoxo al enseñar que «el Hijo» sólo designa al hombre Jesús, en que moró la sabiduría de Dios: «el Espíritu» no sería otra cosa que la gracia que Dios concedió a los apóstoles. Por sabiduría de Dios o Verbo, Pablo de Samosata no entendía una persona distinta de Dios, sino una fuerza impersonal. En un primer sínodo del año 264, logró el obispo antioqueno eludir hábilmente el concretar concepciones determinadas; pero en una segunda reunión de obispos, el docto presbítero Malquión lo convenció de sus errores, fue depuesto de su cargo y excluido de la comunión de la Iglesia. En esta ocasión, el sínodo rechazó la proposición de que el Hijo sea consubstancial (ὁμοούσιος) con el Padre; pues, con ese término, Pablo de Samosata quería negarle la propia subsistencia personal. Con el nuevo obispo Domno, la iglesia católica de Antioquía hubo de requerir la ayuda de la autoridad estatal contra el depuesto Pablo, que se negaba a dejar la mansión episcopal. Aun después de su condenación, disponía Pablo de número considerable de secuaces, los llamados «paulinistas», contra los que todavía se pronunció (can. 19) el concilio de Nicea. La dirección del grupo pasó, tras la muerte de Pablo, a un tal Luciano, que se unió más adelante a la Iglesia ortodoxa. No es verosímil se trate del fundador de la escuela antioquena y mártir Luciano († 312), aunque también éste profesó una cristología subordinaciana del Logos.

### *Monarquianismo modalista*

El ensayo de solución modalista halló difusión relativamente más amplia; pues, evidentemente, hablaba más fuertemente al sencillo espíritu religioso, para el que las afirmaciones bíblicas sobre la unicidad de Dios y la plena divinidad de Cristo eran convicciones profundas. Toda teoría que separara demasiado tajantemente al Hijo o al Verbo, del Padre, era mirada con recelo, pues de ahí podía eventualmente deducirse la existencia de dos dioses. El primer representante, de nombre conocido, de la doctrina modalista es a su vez un griego, Noeto, que, según Hipólito, era oriundo de Esmirna en el Asia Menor. Noeto encarecía rigurosamente el dogma del Dios uno, que es el Padre, y afirmaba la identidad de Cristo con el Padre; de donde sacaba la consecuencia de que el Padre se hizo hombre y padeció en la cruz [11]. Después de una noble discusión con los presbíteros de Esmirna, Noeto fue expulsado de la Iglesia, pero halló, no obstante, partidarios de sus ideas. Sus discípulos apelaban a pasajes escriturísticos del Antiguo y Nuevo Testamento (por ej., Ex 3, 6; Is 44, 6; 45, 14-15; Ioh 10, 30; 14, 8ss; Rom 9, 5), que interpretaban en el sentido de la identidad del Padre y del Hijo. La dificultad que en esto ofrecía el prólogo del evangelio de Juan, la soslayaban por medio de una exégesis alegórica [12]. Un discípulo de Noeto, llamado Epígono, llevó la doctrina a Roma, donde se le adhirió un tal Cleómenes. Acaso también fue de oriente a Roma Práxeas, cuya figura y procedencia siguen siendo umbrátiles, y allí profesó todavía bajo el papa Víctor ideas modalistas. Según la obra polémica de Tertuliano contra Práxeas, que apareció hacia el año 213, también éste enseñó la entera identidad del Padre y del Hijo, y negó al Logos toda subsistencia propia [13], de suerte que habría sido el Padre quien sufrió, murió y resucitó. Práxeas parece haber modificado su teoría en el sentido de que distinguió al hombre Jesús del Dios Cristo, que era idéntico al Padre, de suerte que el Padre sufrió juntamente con el Hijo *(compatitur)* [14]. A pesar del distinto punto de partida, la concepción dinamista y modalista se aproximan aquí de manera extraña. Otro socio de los patripasianos, como llamó más adelante Cipriano a los secuaces de esta doctrina [15], fue Sabelio, que debió venir de Libia a Roma, en vida aún del papa Ceferino (199-217). Él fue sin duda quien dio a la doctrina moda-

8. NOVACIANO, *De trin.* 30.
9. En EUSEBIO, HE 5, 28, 3ss.
10. Ibid. 7, 27-30.

11 HIPÓLITO, *Contra Noetum* 1.
12. Ibid. 15.
13 TERTULIANO, *Adv Prax* 5 y 7
14 Ibid 27.
15. CIPRIANO, *Ep* 73, 4.

lista un sello más sistemático, atribuyendo a la única divinidad tres modos de obrar, de suerte que el Padre era la verdadera naturaleza divina que, sin embargo, también se manifestaba como Hijo y Espíritu Santo; como Padre fue Dios creador y legislador; como Hijo operó la redención y como Espíritu daba la gracia y la santificación [16]. Apenas es posible formarse una idea completamente clara y correcta de las ideas modalistas, pues sobre ellas sólo nos informan sus impugnadores Hipólito, Tertuliano y Epifanio. En Roma, que fue el foco de la propaganda modalista, no se llegó por de pronto a un choque con los dirigentes de la iglesia local, sino con el teólogo principal del tiempo, el culto Hipólito, que atacó vivamente a los dos obispos romanos, Ceferino (199-217) y Calixto (217-222), por haber favorecido y hasta reconocido estas herejías. Al primero, «hombre ignorante e inculto», le acusaba de haber defendido a la vez ambas tesis: 1) «Yo sólo conozco a un solo Dios, Cristo Jesús, y ninguno fuera de Él, que nació y padeció»; 2) «No fue el Padre quien padeció, sino el Hijo» [17]. Pero de ambas fórmulas se deduce más bien el empeño del obispo de Roma de recalcar de un lado la divinidad de Cristo y de poner, por otro, de relieve la distinción entre el Padre y el Hijo; sólo que para ello le faltaba una terminología adecuada. La acusación de Hipólito de que Ceferino profesara ideas modalistas fue quizá provocada por la desconfianza que el papa mostraba sobre el modo de expresarse del teólogo romano, que tenía para él un sospechoso timbre diteísta. Mas que el juicio de Hipólito sea demasiado vivo o apasionado, se ve por su veredicto sobre Calixto; según Hipólito, Calixto se habría dejado seducir por Sabelio, cuando fue Calixto precisamente quien lo expulsó de la Iglesia. Evidentemente, también Calixto trataba de mantener un término medio entre el claro modalismo de Sabelio, y lo que él entendía como tendencia diteísta del sabio Hipólito. Contra éste, el papa ponía todo el énfasis en la unidad de Dios, cuando decía que el Padre y el Hijo no son dos seres separados; contra Sabelio afirmaba la distincion del Padre y el Logos, que existía antes de todo tiempo y se hizo hombre en el tiempo. Veía, pues, lo que había de inquietante en la doctrina modalista; pero veía igualmente en la doctrina de las dos o tres «personas» divinas distintas, un peligro

16 Epifanio, *De haeres* 62, 1
17 Hipólito, *Refut* 9, 11



mayor aún para la doctrina de la fe sobre un Dios único. Mas tampoco Calixto disponía aún de terminología adecuada para hallar el recto equilibrio entre las dos tendencias.

Sin embargo, la lucha de Hipólito y Tertuliano contra el modalismo dio sus frutos, como se ve claramente por el progreso que cabe reconocer en la teología trinitaria de mediados del siglo III en la obra de Novaciano. Éste aprovecha sobre todo el anterior trabajo teórico de Tertuliano y se aparta claramente del modalismo, cuando dice que el Hijo engendrado por el Padre, el Verbo, no es mero sonido, sino que tiene subsistencia propia, es una «segunda persona»; pero el Hijo no había sido engendrado sólo con miras a la creación, sino que existió antes de todo tiempo, pues pertenece a la esencia del Padre tener en todo tiempo un Hijo [18]. Con mayor energía aún rechaza Novaciano la dialéctica diteísta, al recalcar que el Hijo es Dios sólo en cuanto Hijo que recibe la divinidad del Padre, y sólo en cuanto Hijo se distingue del Padre; no hay, por ende, división alguna de la naturaleza divina. Novaciano no se expresa con la misma claridad acerca de la «persona» del Espíritu Santo, al que mira como una fuerza divina, que obra en los profetas, en los apóstoles y en la Iglesia [19]. El Hijo, según Novaciano, está sujeto al Padre, es menor que el Padre y obedece al Padre [20]; sus expresiones son, por ende, de fuerte sabor subordinaciano. El progreso sobre Tertuliano y la teología anterior radica, en Novaciano, en que la distinción personal entre el Padre y el Hijo no se funda en la economía de la salud, sino en que el Hijo fue engendrado ya antes del tiempo, es substancial, es decir, persona, y existía antes de la creación del mundo [21]; lo que no comprendió aún claramente es la generación eterna del Hijo.

La discusión en torno al monarquianismo repercutió más allá del occidente en otros ámbitos del cristianismo. En Arabia, según un relato no del todo claro de Eusebio [22], el obispo Berilo, de Bostra, bajo el emperador Gordiano (238-244), profesó la opinión de que Cristo, no existó de manera propia, antes de su encarnación, ni poseyó una divinidad suya propia, sino la del Padre que inhabitaba

18 Novaciano *De trin* 31
19 Ibid 29
20 Ibid 18, 26, 27, 31
21 Ibid 31 y 16
22 Eusebio, HE 6, 33 1 4

en él. Esto permite suponer una cristología adopcianista. La doctrina de Berilo halló contradicción entre sus hermanos de episcopado, que trataron de ella en distintos sínodos y, finalmente, llamaron a Orígenes para una pública disputa, en la que logró refutar a Berilo y volverlo a la recta fe.

Más fuerte eco halló la discusión que, hacia el año 260, sostuvo el obispo Dionisio de Alejandría con patripasianos de la Pentápolis libia. En varias cartas[23], una de las cuales estaba dirigida a los obispos Ammonio y Eufranor, atacaba Dionisio las teorías modalistas con lenguaje vivo, pero a par descuidado, y formulaba la distinción del Padre y del Hijo, al que llamaba criatura (ποίημα) con tan poca precisión, que parecía borrarse la igualdad de esencia entre ambos[24]. Una denuncia a Roma fue ocasión para que el obispo local, su homónimo Dionisio (259-268), tomara una posición importante en todos los conceptos. Al mismo tiempo que rogaba al obispo alejandrino precisara su modo de ver, dirigía a la iglesia local una carta en que exponía la concepción de Roma sobre la Trinidad. Sin nombrar al obispo Dionisio, pero apuntando claramente a la escuela teológica de donde aquél procedía, dice haberse enterado de que había allí catequistas y maestros de teología que dividían la predicación venerable de la Iglesia, la monarquía, en tres hipóstasis y en tres divinidades separadas y profesaban una doctrina diametralmente opuesta a la sabeliana; si Sabelio afirmaba que el Hijo era el Padre y a la inversa, aquéllos predicaban en cierto modo tres dioses. Contra eso, ha de afirmarse la unidad de Dios tan firmemente como la trinidad divina; hablar de Cristo como de uno criatura o afirmar que hubo un tiempo en que no existía, es tan blasfemo, como llamar creación (ποίησις) «a su divina e inefable generación»[25]. Dionisio de Alejandría compuso sobre este tema una detallada defensa[26] en la que concedía la ambigüedad de ciertas formulaciones, pero señalaba también que no se había valorado su modo de ver como totalidad. También él rechazaba toda separación del Padre, Hijo y Espíritu, pero sostenía haber tres «hipóstasis», pues en otro caso se disolvía la Trinidad. Recalcaba igualmente sin

23. Ibid. 7, 26, 1.
24. Según ATANASIO, *De sent. Dionys.* 14-18.
25. Reproducida en parte por ATANASIO, *De decr. Nic. syn.* 26.
26. Tanto EUSEBIO, *Praep. evang.* 7, 19, como ATANASIO, *De sent. Dionys* , aducen partes de esta apología



ambages la eternidad del Hijo; había, sin embargo, evitado la expresión *homoousios*, por no ser bíblica, aunque bien entendida era aceptable[27]. La síntesis de su posición de que hay que afirmar la unidad de Dios, pero que han de reconocerse también las tres personas, satisfizo evidentemente a Roma, pues con ello acabó la discusión. Ciertamente, en ésta se trataba primeramente de una terminología exacta: del distinto sentido, por ejemplo, de hipóstasis, que en Roma podía fácilmente identificarse con *substantia*, que empleara Tertuliano. Pero tras ello estaba también el distinto ángulo, desde el que oriente y occidente miraban la teología de la Trinidad. Para occidente, el «dogma» de la unidad de Dios era intangible, y se le hacía difícil reconocer como «personas» las distinciones en la Trinidad, de las que también estaba convencido. El oriente estaba más abierto para el misterio de la Trinidad, por estar familiarizado con el mundo ideal neoplatónico acerca de la jerarquía del ser. Esta diversidad de mentalidad teológica juntamente con la imperfección de la terminología hasta entonces elaborada, aparecería clara en el siglo siguiente y daría pie para una discusión general del dogma trinitario.

## XXII. El maniqueísmo

FUENTES: P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes*, 2 t. (París 1918/19); síntesis también en A. ADAM, *Texte zum Manichäismus, ausgew. u. hrsg.* (KIT 175) (Berlín 1954) VI-IX.

a) *Fuentes directas: Die Fragmente von Turfân*, publicados por F.W. MÜLLER: SAB (1904/05); AAB (1904) II y (1912) V; por A. VON LE COQ: SAB (1907); AAB (1910/11; 1919; 1922); por W. BANG: «Muséon» 38 (1925) 1-55; por W. BANG y A. VON GABAIN: SAB (1929/30); por F.C. ANDREAS - W. HENNING: SAB (1932/34) y BullSchoolOrientalAfricanStudies 10-12 (1942-1947/48). El tratado chino, ed. por É. CHAVANNES y P. PELLIOT: JA 1 (1911) 499-617. El himnario chino de Londres, por E. WALDSCHMIDT y W. LENTZ: SAB (1933). El fragmento latino de Tebessa, ed. por P. ALFARIC: RHLR NS 6 (1920) 62-98. Los textos coptos de Fayûm: 1) Homilías, ed. por H. POLOTZKY (Stuttgart 1934); 2) *Kephalaia I*, por C. SCHMIDT (Stuttgart 1940); 3) *A Manichaean Psalm-Book*, part II, por C.R.C. ALLBERRY (Stuttgart

27. ATANASIO, *De sent. Dionys.* 14-18, trata de presentar a Dionisio como ortodoxo en todos sus aspectos; pero BASILIO, *Ep.* 9. 2, vio con más precisión que su oposición (part. sent 4) contra el modalismo sabeliano lo aproximaba peligrosamente al otro extremo.

1938); selección de fuentes directas en ADAM, l. c. n. 1-34; algunos textos también en G. WIDENGREN, *Iranische Geisteswelt* (Baden-Baden 1961)

b) *Fuentes indirectas:* El *Papyrus J. Rylands* n. 469: BJRL 3 (1938) 38-46; ALEXANDER LUCOP., *Contra Manichaei opiniones*, ed. A. BRINKMANN (Leipzig 1895); *Acta Archelai*, ed. C.H. BEESON (Leipzig 1906); SERAPION THM., *Adv. Manichaeos*, ed. R.P. CASEY (Cambridge/Mass. 1931); TITUS BOSTR., *Contra Manichaeos*, ed. P. DE LAGARDE (Berlín 1859); EPIPHANIUS, *Panarion* = *Haer*, 66, ed. K. HOLL (Leipzig 1913); los escritos antimaniqueos de Agustín: CSEL 25, ed. J. *Zycha* (Viena 1891); selección en ADAM, n. 35-64.

BIBLIOGRAFÍA: Boletines sobre investigación por H.S. NYBERG: ZNW 34 (1935) 70-91, y J. RIES: EThL 33 (1957) 453-482, 35 (1959) 362-409. Exposiciones de conjunto: H.J. POLOTZKY: Pauly-Wissowa, Suppl. VI (1935) 240-271; G. V. SELLE, *Der Manichaeismus:* Festschr. H. Kraus (Kitzingen 1953) 422-435; C. COLPE: RGG 3 IV 714-722. H.CH. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (París 1949), trad. esp. (Madrid 1957); id., *Die Religion des Mani:* König H II (Friburgo ²1961) 499-563; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961). F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925); H.H. SCHAEDER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems:* «Vorträge Bibliothek Warburg» 4 (Leipzig 1927) 65-157; H.-CH. PUECH, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus:* «Eranos» 5 (1927) 183-286; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook* (Uppsala 1949).

*Propagación e influjo del maniqueísmo:* E. DE STOOP, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain* (Gante 1909); E. CHAVANNES - P. PELLIOT: JA 2 (1913) 99-199, 261-394 (para China); W. HENNING: ZDMG 90 (1936) 1-18; H.H. SCHAEDER, *Manichäismus und spätantike Religion:* ZfMisskdeuRelWiss 50 (1935) 65-85; id., *Der Manichäismus und sein Weg nach Osten:* Festschr. F. Gogarten (Giessen 1948) 236-254; W.H.C. FREND, *The Gnostic-manichaean Tradition in Roman North-Africa:* JEH 4 (1953) 13-26; ST. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee* (Cambridge 1946); D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge 1948).

*Maniqueísmo y cristianismo:* H. LECLERCQ, *Manichéisme:* DACL X 1395-1400; G. BARDY: DThC IX 1841-1895; E. WALDSCHMIDT - W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus:* AAB (1926) 4; G. MESSINA, *La dottrina manichea e le origini del cristianesimo:* Bibl. 10 (1929) 313-331; F.J. DÖLGER, *Konstantin d. Gr. und der Manichäismus; Sonne und Christus im Manichäismus:* AuC II (1930) 301-314; E. ROSE, *Christologie des Manichäismus* (tesis, Marburgo 1942); A. BÖHLIG, *Die Bibel bei den Manichäern* (tesis, ibid. 1947); G. MESSINA, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia antica* (Roma 1947); O. STEGMÜLLER, *Das manich. Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit:* ZKTh 74 (1952) 450-463; A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin:* ZKG 69 (1958) 1-25; A. BÖHLIG, *Christliche Wurzeln im Manichäismus:* BullSocArchéolcopte: 15 (1960) 41-61.



Pocas décadas después de que el gran movimiento gnóstico del siglo II sobrepasó su punto culminante, nacía el fundador de una nueva religión, que pretendió ser la más universal de todas las religiones y prometió a todos los pueblos la verdadera redención. Esta religión tomó su nombre de su fundador, el persa Mani o Manes, que en las fuentes griegas y latinas se llama respectivamente Μανιχαῖος o *Manichaeus*. Hasta comienzos del siglo XX estábamos reducidos, en el conocimiento del maniqueísmo, esencialmente a noticias de fuentes no maniqueas. Como consecuencia de la lucha de que fue objeto por parte de la Iglesia y del Estado, gran parte de la literatura maniquea, tanto en el occidente latino como en el oriente bizantino y posteriormente en tierras del islam, fue condenada al aniquilamiento. Sin embargo, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, varios hallazgos han sacado a la luz fuentes directas maniqueas, que permiten formarse una idea más exacta y completa de esta religión. Entre esas fuentes se cuentan primeramente los textos que hacia 1900 se hallaron en las cuevas de Turfân, en la provincia china de Turkestán, y fragmentos del *Libro de los gigantes*, escrito por Manes, piezas litúrgicas, formularios de confesión, una especie de catecismo y textos dogmáticos. Mucho más importante fue el descubrimiento de una biblioteca maniquea hecho el año 1930 en Medinet Madi (Alto Egipto), que contenía sobre todo cartas y sermones de Manes, además de los llamados *Kephalaia*, piezas de un manual del maniqueísmo, y un importante y extenso libro de salmos. Estos textos fueron traducidos, hacia el año 400, del siríaco al copto y nos permiten echar una mirada al mundo religioso de un grupo maniqueo, que creó en el Alto Egipto un fuerte centro de propaganda aproximadamente una generación después de la muerte de Manes. A base de estas nuevas fuentes, cabe hoy exponer, como sigue, la vida y doctrina del fundador religioso persa.

Manes nació el 14 de abril del año 216 después de Cr. seguramente en la capital parta Seleucia — Ctesifonte. Procedía de una familia que, por parte de padre y madre, estaba emparentada con la casa de los príncipes persas de los Arsácidas [1]. El padre de Manes

1 Cf. C. Widengren 30s.

pertenecía a una secta religiosa (¿mandeos?), en que la rigurosa abstinencia de carne y vino iba unida a múltiples ritos de purificación. En esa secta fue por de pronto educado Manes; pero, ya tempranamente, reiteradas visiones le revelaron su gran vocación religiosa. Un ángel le descubrió que estaba destinado para apóstol y heraldo de una nueva religión universal, cuyo contenido le fue comunicado por ulteriores revelaciones. Pronto emprendió Manes un viaje a la India, donde predicó con éxito sobre todo en la región de Beluchistán. De vuelta a su patria persa, se ganó el favor de su rey, Sapor I (241-273), quien le permitió predicar libremente su mensaje religioso en todo el imperio de los Sasánidas. Manes desplegó entonces una extensa actividad misional, trabajó él mismo hacia occidente hasta Nísibe, como misionero, y envió, de acuerdo con un plan bien pensado, nuevos heraldos de la fe que, ya en su vida, introdujeron su doctrina en Egipto y en las provincias orientales del Irán. Pero bajo el rey Bahram I (274-277) se operó en la corte un cambio radical respecto a Manes; del favor se pasó a la persecución. Probablemente, los sacerdotes de la religión zoroástrica lo acusaron de planes revolucionarios y de herejía religiosa. Tras breve detención, Manes murió en la cárcel el año 277. Sus secuaces llamaron a su muerte «crucifixión», pero con ello querían sólo caracterizar su martirio por su fe. A la muerte de Manes se siguió una violenta oleada de persecución contra sus secuaces, que huyeron en parte a occidente y en parte emigraron a India y China, donde llegaron a ejercer gran influjo y cuya presencia se puede demostrar hasta el siglo XIV [2].

MANES consignó el contenido de su predicación en una serie de escritos que alcanzaron pronto validez canónica. Los más importantes son: *El gran evangelio de Alfa a Tau*, que estaba provisto de un álbum de imágenes; el *Tesoro de la vida*, citado con frecuencia por san Agustín; el *Libro de los misterios*, en 24 capítulos, y, finalmente, sus cartas halladas en el Alto Egipto [3]. Según estos escritos, caracteriza al maniqueísmo un dualismo radical en la doctrina acerca de Dios. Hay dos seres o principios supremos de igual orden o categoría, el principio de la luz y el de las tinieblas. Ambos son ingénitos y eternos y poseen el mismo poder; pero se hallan en

2 Ibid., 47, 127-129, 132-135.
3. Sobre el carácter de la literatura maniquea, cf id. 79-96



una antítesis o contraste irreconciliable, cada uno en su propio imperio, la región de la luz o del bien, situada en el norte, y la del mal, en el sur [4]. Ambos están sometidos a sendos reyes; el imperio de la luz, al Padre de la grandeza; el reino del mal, al príncipe de las tinieblas, que manda sobre numerosos demonios. Entre los dos principios primeros y sus reinos respectivos se desencadena una guerra, en que el reino de la materia trata de devorar a la luz; para defensa de ésta crea el Padre de la grandeza al primer hombre, que, con sus cinco hijos, sale a campaña, pero es vencido juntamente con ellos por el mal. El primer hombre se da cuenta de su destino o desventura y pide ayuda al Padre de la grandeza. Éste, después de una serie de emanaciones intermedias, desprende de sí al espíritu viviente, que libra al primer hombre de la materia mala y, así, lo redime [5].

Este proceso mítico es símbolo y fiel imagen de la redención del hombre, que representa una mezcla de luz y tinieblas. Apenas el hombre se da cuenta de este hecho, es decir, apenas se conoce a sí mismo, comienza su redención. Desde este momento, le ayuda el Padre de la luz a liberarse más y más de las tinieblas, que hay en él. Para ello envía a la tierra los mensajeros de la verdadera religión, que traen al hombre el verdadero conocimiento de sí mismo. Estos mensajeros son Buda, Zoroastro, Jesús y Manes. Todos son representantes del redentor maniqueo, del enviado de la luz, y llevan en cada caso a una parte de la humanidad la gnosis, la verdadera religión, cuya propagación, sin embargo, es impedida por la parte contraria. Antes de Manes, a los heraldos de la religión se les asignaron solamente partes limitadas del mundo, a las que tenían que llevar la verdadera gnosis: Buda actuó en la India, Zoroastro se ciñó a Persia, Jesús a Judea o, en todo caso, a occidente. Ninguno de estos tres fijó su mensaje por escrito; de donde resultó que las religiones por ellos fundadas, señaladamente la cristiana, decayeron rápidamente o fueron falseadas. Sobre este fondo se destaca más singularmente la misión de Manes. Él es el postrer enviado de la luz, el apóstol de la última generación, «el sello del profeta» [6]. Su mensaje es el último llamamiento a la salvación; al

4. Cf n. 5. en A. Adam
5. En Adam, n. 7
6 Ibid n. 1*b*.

mundo no le cabe ya sino convertirse ahora o perecer para siempre. Manes predica la ignosis suprema y consumada; rechazarla significa renunciar definitivamente a la salvación eterna. El movimiento fundado por Manes es finalmente la religión más universal conocida, que encierra en sí a todas las anteriores y, a par, las trasciende; conquistará a oriente y occidente y se la oirá predicar en todas las lenguas [7].

De este sistema doctrinal maniqueo se deriva lógicamente la ética de la secta, cuyo rasgo fundamental es la abstención de todo lo que liga al hombre a la materia. Es así como en el hombre están mezcladas la luz y las tinieblas; el que este estado olvida o no lo lamenta, se pega más y más a la materia, se obstina en la ἀγνωσία, en el no querer reconocer su situación y rechaza así la gnosis y la salvación. Por eso el perfecto maniqueo renuncia a este mundo, no quiere poseer nada en él y combate en sí mismo todos los deseos o concupiscencias; se ata por el triple sello de la boca, de las manos y del seno, es decir, se abstiene de palabras y placeres impuros y repudia todo trabajo servil, pues por él es violado el mundo de la luz, cuyos fragmentos se hallan en todas las cosas visibles y palpables; practica la continencia absoluta y condena el matrimonio. Estas altas exigencias de la ética maniquea no pudieron ser llevadas a la práctica. Ello condujo a dividir a los fieles maniqueos en escogidos *(electi)* y oyentes *(audientes)* [8], para los que había preceptos particulares de acuerdo con la capacidad de cada uno. Los oyentes o catecúmenos sirven a los elegidos, les procuran comida y vestidos y así esperan nacer un día en el cuerpo de un elegido y alcanzar luego la salvación.

Aparte esta división, los adeptos del maniqueísmo estaban congregados en una iglesia bien organizada [9], lo cual aseguraba no pequeña fuerza de atracción a su trabajo misional. Al frente de la iglesia maniquea está un superior dotado de suprema autoridad, el cabeza de las apóstoles o rey de la religión, que tiene su residencia en Babilonia. El primer cabeza fue, naturalmente, Manes mismo, del que todos los posteriores derivaban su autoridad. A él está subordinada una jerarquía muy escalonada, que, en grados varios,

7. En Adam, n. 3, 17.
8 Ibid. n. 16.
9. Cf. Widengren 97-100.



comprende 12 apóstoles, 72 obispos o maestros de la verdad y 360 presbíteros; a éstos, como diáconos, se junta el resto de los elegidos, hombres y mujeres. La gran masa de los oyentes representa el último y más bajo grado. Los elegidos, particularmente en China, se congregaron en comunidades monacales, que se sustentaban de las limosnas de los oyentes. La orientación ascética del maniqueísmo conoce una compleja práctica del ayuno; por el ayuno se preparan a una especie de confesión [10], en que se confesaban las transgresiones contra los preceptos de la continencia. En sus templos se reunían los fieles maniqueos para la celebración de una liturgia muy pura, que consistía en lectura de escritos maniqueos y canto de himnos propios [11] que poseen a veces un alto nivel de forma. Los ritos externos son rechazados, pues en ellos actúa el hombre ligado a la materia, cuando sólo la verdadera gnosis opera la salvación.

De singular importancia son los fuertes contactos de la doctrina maniquea con las ideas cristianas. Sorprende sobre todo el alto puesto que se concede a la figura de Jesús. Cierto que Manes llama por igual hermanos suyos a los heraldos de la verdadera gnosis que le precedieron, Buda, Zoroastro y Jesús; pero a éste corresponde el papel principal. Al comienzo de sus cartas, Manes se llama enfáticamente a sí mismo «apóstol de Jesucristo» [12]. Este Jesús apareció sobre la tierra como un eón celestial en un cuerpo aparente, para instruir a la humanidad sobre su origen real y el verdadero camino de la redención. Según Arrio, los maniqueos llamaron a Cristo «una parte consubstancial del Padre» [13], y con este empleo de la idea de *homoousios* se hicieron enemigos decididos de los arrianos. Jesús fue guía de las almas, al que los fieles maniqueos bendicen en numerosos himnos, que suenan en algunos trozos como oraciones puramente cristianas, hasta el punto de que un oído de cristiano sencillo apenas podría discernir el tono bajo maniqueo; por ejemplo, cuando se dice: «Ven a mí, oh Cristo vivo; ven a mí, luz del día. ¡Oh misericordioso, oh consolador, yo te invoco, para que tú, en la hora de la tribulación, te vuelvas a mí. Yo he tomado sobre mí, con pureza, tu suave yugo. ¡Gloria y victoria sea a nues-

10 En Adam, n. 48.
11. Ejemplos de tales himnos, ibid. n. 24-30.
12. Cf. Adam, n. 10 12.
13. Carta de Arrio al obispo Alejandro de Alejandría en: EPIFANIO, *Panar*. 69, 7-8.

tro Señor, y a sus santos escogidos y al alma de la bendita María!» [14]. Este Jesús finalmente envió el Paráclito por Él prometido, a fin de preservar su doctrina de toda falsificación; el Paráclito descendió sobre Manes y le reveló los misterios ocultos; luego Manes se hizo uno con él, de suerte que ahora puede presentarse y enseñar como el Paráclito prometido [15]. Por boca de Manes habla el Espíritu enviado por Jesús. Tampoco ante las Sagradas Escrituras del cristianismo pasó Manes con los ojos cerrados [16]. Cierto que toma una actitud crítica frente al Antiguo Testamento; pues, coincidiendo extrañamente con Marción, no reconoce al Dios del Antiguo Testamento como Dios de la luz; pero los ángeles de la luz han consignado también verdades sueltas en la Biblia de los judíos. Más importantes son los evangelios y las cartas paulinas, aunque estén también penetradas de errores judaicos; en ellos, sin embargo, se halla un rico precipitado del mensaje de Jesús sobre las más profundas conexiones del mundo, sobre el sentido del destino humano, sobre la lucha de la luz y las tinieblas y sobre la liberación del alma de las cadenas de la materia. Estas verdades las ha visto Manes en los escritos del Nuevo Testamento y las ha extractado e incorporado a su predicación. El maniqueísmo mostraba también interés particular por los apócrifos del Nuevo Testamento, por ejemplo, el evangelio de Tomás y la leyenda de Abgar, y hasta poseía la secta una refundición del *Pastor* de HERMAS. Estos elementos cristianos, copiosamente aprovechados en la predicación maniquea, se destinaban, en la intención de Manes, a atraer a los secuaces del cristianismo y ganarlos para su movimiento, lo mismo que aprovechó ideas de la religión zoroástrica o del budismo para su trabajo misional en oriente. Al aceptar estos diversos ingredientes, la doctrina maniquea tenía que demostrar que era el cumplimiento de todas las aspiraciones religiosas de la humanidad.

El carácter sincrético de la nueva religión le aseguró sin duda los éxitos iniciales que se comprueban por dondequiera. Lo que venían a predicar los fervientes apóstoles de Manes no sonaba a cosa extraña ni venía de un mundo remoto y desconocido; la idea fundamental del mensaje sobre un camino seguro para liberarse del

14. *Psalm 247 des Manichaean Psalmbook* (Stuttgart 1938) 55s.
15. En Adam, n 1*b*
16. En Widengren 125-127.



mal en el mundo, sobre la salvación o redención por medio de la gnosis, era familiar al hombre de los siglos III y IV. Muy rápidamente se propagó la religión maniquea por Mesopotamia; desde allí penetró en Siria y Arabia, y halló pronto una base firme sobre todo en Egipto, que se convirtió en centro de propaganda para las tierras del Mediterráneo. Los éxitos del maniqueísmo fueron evidentemente singulares en África romana, pues el edicto extremadamente riguroso que, el año 297, publicó el emperador Diocleciano contra «esta perniciosa novedad», dirigido al procónsul de África [17], se funda en quejas oficiales de autoridades romanas de aquellas partes. Se ordena sean quemados vivos en la hoguera los dirigentes del movimiento; sus partidarios han de ser decapitados; los ciudadanos romanos de alta clase que se hallen entre ellos serán condenados a trabajos forzados en las minas. Estas medidas no pudieron, sin embargo, contener la propagación del maniqueísmo. Bajo el papa Milcíades (311-314) se señala su presencia en Roma, y de aquí emprende sin duda el camino hacia las Galias y España, y se asoma también a los Balcanes. El emperador Constantino se inquieta también por este movimiento y manda se le den sobre él informes especiales [18]. Los concilios del siglo IV tienen que tomar reiteradamente cartas en el asunto. Una ley del emperador Valentiniano I del año 372 manda confiscar las casas en que los maniqueos tienen sus conciliábulos [19], Teodosio II aumenta las sanciones contra ellos y Justiniano I castiga de nuevo con pena de muerte el credo maniqueo [20]. En África mantiene el maniqueísmo una peculiar atracción, a la que sucumbe durante un decenio Agustín, y con él y después de él muchos sujetos de la alta sociedad africana.

La lucha de Agustín contra sus antiguos hermanos en la fe nos da a conocer a muchos obispos del maniqueísmo y delata su extensa organización eclesiástica, que ha sido confirmada por hallazgos arqueológicos en suelo de África del norte. Cuando la invasión de los vándalos, la persecución le hirió con igual dureza que a la Iglesia católica; hasta el siglo VI, las fórmulas de abjuración para antiguos maniqueos convertidos a la Iglesia atestiguan su persisten-

17. ADAM, n. 56; sobre la cuestión de la autenticidad, cf. W. SESTON: «Mélanges A. Ernout» (París 1940) 345-354.
18. Cf. AMMIANUS MARCELL. 15, 13, 1-2.
19. Adam, n. 57.
20. Cf. E.H. KADEN, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian:* Festschr. H. Lewald (Basilea 1953) 55-68.

cia en occidente. La iglesia bizantina de oriente hubo de luchar por más tiempo con ellos; las corrientes neomaniqueas de la edad media, sobre todo en los Balcanes, atestiguan una vez más, enérgicamente, la vitalidad de la fundación de Manes.

Como Manes no permitía a sus secuaces el paso a otra religión, la situación de la Iglesia frente al maniqueísmo era distinta que cuando hubo de combatir el gnosticismo del siglo II. Una penetración de maniqueos aislados en las comunidades cristianas y la disolución de éstas desde dentro, era menos de temer que la apostasía directa o conversión a la religión maniquea, a que aspiraban evidentemente los misioneros de ella. Su pretensión de poseer sólo ellos el cristianismo verdadero e infalsificado obligó a los dirigentes de la Iglesia a tomar posiciones y precaver a los fieles. La Iglesia, además, tenía que ver en el movimiento maniqueo un competidor amenazador en su empeño de ganarse la población pagana. Así, la impugnación de lado cristiano empieza relativamente pronto. Hacia el año 300, un obispo de Alejandría, tal vez Theonas, previene en una carta a su iglesia contra las doctrinas maniqueas acerca del matrimonio y contra sus elegidos [21]. Como Cirilo de Jerusalén, Afrahates y Efrén en oriente, y posteriormente León Magno en occidente, otros obispos innominados hubieron también de combatir la secta por medio de la predicación. La Iglesia mandaba que se pusiera particular atención, cuando un maniqueo quería convertirse al catolicismo; por medio de fórmulas precisas de abjuración, había que asegurarse de la sinceridad de tal conversión. Agustín mismo hubo de suscribir una de esas fórmulas [22] y otras por el estilo fueron propuestas a otros. Él mismo exige que sólo se tenga confianza en el maniqueo Victorino cuando haya nombrado por sus nombres a todos los maniqueos por él conocidos [23]; tal desconfianza comparte también Cirilo de Jerusalén [24]. Fórmulas de abjuración muy detalladas, que tenían frecuentemente que suscribirse a la mera sospecha de maniqueísmo, estuvieron en uso lo mismo en el occidente latino que en el oriente griego [25]. Con estos esfuerzos pastorales por inmunizar a los fieles contra la herejía, corría parejas la impugnación teológica, por parte de los escritores, que, no sólo tomaban posición ocasionalmente dentro de una obra teológica, sino que consagraban al tema tratados especiales, hoy en parte perdidos [26]. El éxito que ya tempranamente pudo apuntarse la misión maniquea en Egipto, provocó sobre todo a escritores egipcios al contraataque. Alejandro de Nicópolis, con su obra antimaniquea, no puede ser tenido por cristiano [27]; la obra, en cambio, del obispo Serapión de Tmuis contra los maniqueos representa un trabajo que mereció el particular aplauso de Jerónimo [28], y sin duda con justicia. Contra ellos polemiza en muchos de sus escritos DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, que escribió además un tratado especial, Κατὰ Μανιχαίων [29]. Todavía se conservan los cuatro libros del obispo árabe TITO DE BOSTRA [30] contra los maniqueos y las *Acta Archelai*, que atacan vivamente al fundador de la religión, Manes; son obra de un tal HEGEMONIO, oriundo probablemente de Siria, y constituyen una rica fuente, en forma de diálogo polémico, para la historia del maniqueísmo temprano [31]. Los trabajos antimaniqueos de Eusebio de Emesa, Jorge de Laodicea y Diodoro de Tarso se han perdido. En el occidente latino son menos numerosos los escritos antimaniqueos; en él aparece, en cambio, en Agustín, el teólogo que en disputa de años superó, teóricamente, el peligro que el maniqueísmo significaba para la Iglesia; disputa en que siguió valiéndose de formas de pensamiento maniqueo y vertió a lo cristiano incitaciones allí recibidas [32]. De su diálogo con el maniqueísmo resulta claramente que sus partidarios de África no representaban un movimiento de masas, sino que se reclutaban esencialmente en sectores intelectuales. La persecución del maniqueísmo por el Estado ayudó a la lucha contra él por parte de la Iglesia; esa persecución estaba determinada, en Diocleciano, entre otros motivos, por sus sentimientos antipersas; pero, en el imperio ya cristiano, era una represión de una herejía por medios estatales. En conclusión, la religión maniquea logró sus mayores éxitos en el oriente asiático;

21. *Pap. Rylands* 469 = ADAM, n. 35; CIRILO JEROSOLIMITANO, *Catech.* 6, 32.34.36; Afrahates en Adam, n. 37.
22. Cf. Adam, n. 61.
23. *Ep.* 236; también el llamado *Commonitorium Augustini* previene contra la precipitada admisión al bautismo de antiguos maniqueos: CSEL 25, 979s.
24. *Catech.* 6, 36.
25. Adam, n. 62-64.



26. Véanse las ed. supra, en b) *Fuentes indirectas*.
27. Cf. Bardenhewer III 102s.
28. *De vir. ill.* 99, cf. Quasten P II, 85.
29. PG 39, 1085-1110.
30. PG 18, 1069-1264; texto siríaco ed. por P. DE LAGARDE (Berlín 1859, reimpr. Hannover 1924).
31. Ed. por C.H. BEESON (Leipzig 1906); cf. Quasten P II, 373s.
32. Cf. part. A. ADAM: ZKG 69 (1958) 6-23.

en el espacio propiamente mediterráneo, a partir del siglo IV, no obstante su tenaz pervivencia en casos aislados, no fue nunca para la Iglesia en general un peligro comparable al que significó el primitivo gnosticismo.

## XXIII. Ulterior desarrollo de la liturgia

FUENTES: C. DEL GRANDE, *Liturgiae preces hymni christianorum e papyris collecti* (Nápoles 1934); J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima:* FlorPatr 7 (1935); A. ADAM, *Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. y 4. Jahrhundert:* KIT 5 ([3]1960); TERTULIANO, *De baptismo,* ed. J.W.PH. BORLEFFS: SCpr 4 (1948); ed. R.F REFOULÉ: SourcesChr 35 (1952); HIPÓLITO, *Traditio apostolica,* ed. G. DIX (Londres 1937), ed. B. BOTTE: SourcesChr 11 (1946); *Didascalia,* ed. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* I (Paderborn 1905) 1-384 (versión latina), ed. H. ACHELIS - J. FLEMING: TU 25, 2 (Lepizig 1904; versión alemana); ASTERIUS SOPHISTES, *Commentarii in psalmos,* ed. M. RICHARD: «Symbolae Osloenses Suppl.» 16 (Oslo 1956).

BIBLIOGRAFÍA: 1. *General:* L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (París [5]1920); A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Friburgo 1923); F.J. DÖLGER, *Sol salutis* (Munster [2]1925); J.H. SRAWLEY, *The Early History of the Liturgy* (Cambridge [2]1949); TH. KLAUSER, *Abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1949); A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne [3]1953); B. STEUART, *The Development of Christian Worship* (Londres 1953); A.A. KING, *The Liturgy of the Roman Church* (Londres 1957); J.A. JUNGMANN, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great* (Notre Dame 1957); A. QUACQUARELLI, *Retorica e liturgia antenicena* (Roma 1960); E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Bruselas-Amsterdam 1947); J.-M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959); M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia* (Madrid 1955).

2. *Pascua y la controversia pascual:* H. KELLNER, *Heortologie* (Friburgo [3]1911); F. CABROL, *Fêtes:* DACL V 1403-1414; A. HOLLARD, *Les origines des fêtes chrétiennes* (París 1936); A.A. MCARTHUR, *The Evolution of the Christian Year* (Londres 1953); H. LECLERCQ, *Pâques:* DACL XIII 1521-1574; J. JEREMIAS, Πάσχα: ThW V 895-903; O. CASEL, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier:* JLW 14 (1938) 1-78; J. DANIÉLOU, *Le symbolisme du jour de Pâques:* «Dieu-Vivant» 18 (1951) 45-56; H. VORGRIMLER, *War die altchristl. Osternacht eine ununterbrochene Feier?:* ZKTh 74 (1952) 464-472; CHR. MOHRMANN, *Pascha, passio, transitus:* ELit 66 (1952) 37-52 = *Études sur le latin des chrétiens* (Roma 1958) 205-222; A.W. WATTS, *Eastern, its Story and Meaning* (Londres 1959); C. MARCORA, *La vigilia nella liturgia*



(sec I-VI) (Milán 1954); A. BAUMSTARK - O. HEIMING, *Nocturna laus, Typen frühchristlicher Vigilfeier* (Munster 1957); P. JOUNEL, *La nuit pascale. Le dimanche et le Temps de Pâques: La tradition de l'église:* MD (1961) n. 67, 123-144, 163-182; B LOHSE, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953) (p. 143-148 la bibl. antigua); B. BOTTE, *La question pascale:* MD (1955) n. 41, 84-95; M. RICHARD, *La question pascale au IIe siècle:* OrSyr 6 (1961) 179-212.

3. *Catecumenado y bautismo:* P. DE PUNIET, *Catéchuménat:* DACL II 2579-2590; F.J. DÖLGER, *Tertullian und die Bluttaufe:* AuC II (1930) 117-141; H. RAHNER, *Pompa diaboli:* ZKTh 55 (1931) 239-273; B. CAPELLE, *L'introduction du catéchumenat à Rome:* RThAM 5 (1933) 129-154; G. BARDY, *L'enseignement religieux aux premiers siècles:* RAp 66 (1938) 641-655; 67 (1938) 5-18; E. DICK, *Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat:* ZKTh 63 (1939) 1-49; B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung* (Friburgo 1939); O. CULLMANN, *Le baptême des enfants* (Neuchatel 1949); G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit, A Study in the Doctrine on Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (Londres 1951); R.J. ZWI WERBLOWSKY, *On the Baptismal Rite According to St. Hippolyt:* Studia Patristica II (Berlín 1957) 93-105; A. STENZEL, *Die Taufe, eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958); J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Gotinga [3]1958); W.A. BE VIER, *Water Baptism in the Ancient Church:* «Biblioth. sacra» 116 (1959) 136-144, 230-240; J.A. JUNGMANN, *Aufbauelemente im römischen Taufritus:* LJ 9 (1959) 1-15; E. STOMMEL, *Christliche Taufriten und antike Taufsitten:* JAC 2 (1959) 5-14; K. KIRSTEN, *Die Taufabsage* (Berlín 1960); A. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Munich 1961). Símbolo bautismal: Textos: D 1-14; KIT 17-18 ([2]1931). Estudios: F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbolum,* 2 t. (Leipzig 1894-1900, reimpreso Darmstadt 1961); B. DÖRHOLT, *Das Taufsymbol in der alten Kirche* (Paderborn 1898); J. BRINKTRINE: ThQ 102 (1921) 156-190; J. LEBRETON: RSR 20 (1930) 97-124; F.J. DÖLGER: AuC IV (1933) 138-146; O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (Zollikon-Zurich [2]1948); J.H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed* (Londres 1950); E. LICHTENSTEIN: ZKG 63 (1950) 1-74; B. BOTTE: «Mélanges J. de Ghellinck» I (Bruselas-París 1951) 181-200; TH. CAMELOT: «Lumière et vie» 1 (1952) 61-80.

4. *Eucaristía:* G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten* (Friburgo [2]1910); TH. SCHERMANN, *Ägyptische Abendmahlsliturgien* (Paderborn 1912); J.A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Munster 1925); P. BATIFFOL, *L'Eucharistie* (París [7]1930); G DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1954); H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Berlín [2]1955); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I (Friburgo 1955); J.A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia* (Viena-Friburgo [4]1958; trad. cast. *El sacrificio de la misa,* Madrid [2]1952);

W. DÜRIG, *Pietas liturgica* (Ratisbona 1958). L.C MOHLBERG, *Carmen Christo quasi deo* (sobre PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96): RivAC 14 (1937) 93-123; A.W. ZIEGLER, *Das Brot von unsern Feldern, ein Beitrag zur Eucharistielehre des Irenaeus:* Festschrift zum Eucharist. Kongress (Munich 1960) 21-43 Sobre la liturgia de Hipólito: R.H. CONNOLLY: JThS 39 (1938) 350-369; H. ENGBERDING: MiscMohlberg I (1948) 47-71; E. DEKKERS, *L'église ancienne a-t-elle connu la Messe de soir?:* ibid. 231-257.

5. *Disciplina del arcano:* E. VACANDARD: DHGE III 1497-1513; O PERLER: RAC I 667-679 (con bibl. completa); H. CLASEN, *Die Arkandisziplin in der alten Kirche* (tesis, Heidelberg 1956); A. STENZL, *Die Taufe, eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958) 147-153.

6. *Comienzos del arte cristiano:* Aparte las obras citadas en la p. 101s: W. NEUSS, *Die Kunst der alten Christen* (Augsburgo 1926); E. SYNDIKUS, *Die frühchristliche Kunst* (Aschaffenburg 1960); F. VAN DER MEER, *Altchristliche Kunst* (Colonia 1960); J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs* (París 1961). J.-R. LAURIN, *Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs: Studi sulla chiesa antica* (Roma 1954) 39-57; C. HOPKINS-P.C. BAUR, *Christian Church at Dura-Europos* (New Haven 1934); O. EISSFELDT, *Dura-Europos:* RAC IV 362-370; E. KIRSCHBAUM, *Die Gräber der Apostelfürsten* (Francfort del Meno [2]1959); E. KIRSCHBAUM - E. JUNYENT - J. VIVES, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas* (Madrid 1954); J. KOLLWITZ, *Das Christusbild des 3 Jahrhunderts* (Munster 1953); O. THULIN, *Das Christusbild der Katakombenzeit* (Berlín 1954); W. SCHÖNE - J. KOLLWITZ - H. v. CAMPENHAUSEN, *Das Gottesbild im Abendland* (Berlín 1957); TH. KEMPF, *Christus der Hirt* (Roma 1943); A.M. SCHNEIDER, *Die ältesten Denkmäler römischen Kirche:* Festschr. der Akad, der Wiss. Göttingen II (Gotinga 1951) 166-198; TH. KLAUSER, *Zur Entstehungsgeschichte der altchristlichen Kunst:* JbAC 1 (1958) 20-51; 2 (1959) 115-145; 3 (1960) 112-133

El rico desarrollo de la literatura teológica, en la vida interna de la Iglesia durante el siglo III, va acompañado de un progreso similar en el campo de la liturgia. También aquí se notan nuevos impulsos creadores, de los que nacen las formas litúrgicas de acuerdo con las necesidades de las comunidades, cada vez más robustas, de la Iglesia universal.

### *La pascua y la controversia pascual*

Por de pronto, la fiesta pascual experimenta un desarrollo que la convierte, en la conciencia de los creyentes, en la fiesta central y prevalente sobre todas, de la conmemoración de la redención cristiana. Dos factores determinaron ante todo este desarrollo: primeramente, la plena estructuración de la celebración pascual misma de entonces, ampliando su duración a los días anteriores y posteriores, y, en segundo lugar, la inclusión en la liturgia pascual de la administración del sacramento de la iniciación cristiana. Los comienzos de este movimiento se remontan ciertamente al siglo II, pues ya en los comienzos del III los vemos en un estadio progresivo. Las fuentes que nos lo permiten reconocer con más claridad, como la *Didascalia* siria, algunos escritos de Tertuliano y la *Tradición apostólica* de HIPÓLITO, pertenecen al siglo III; las homilías sobre los salmos de Asterio el sofista se compusieron a comienzos del siglo IV, pero reflejan a menudo un estado de evolución litúrgica que ha de situarse a fines del siglo III. A despecho de ciertas insistencias de pormenor, cabe suponer, en oriente y occidente, una amplia armonía en las ideas fundamentales que informan la celebración pascual. Con la pascua se celebra la memoria de las verdades y hechos fundamentales de la redención cristiana, otorgada gratuitamente a la humanidad por la muerte y resurrección victoriosa del Señor [1]. En el siglo II se celebra en Asia Menor y en algunos territorios vecinos un *passah* cristiano, que pone desde luego en el primer plano el pensamiento de la pasión del Señor, pero que tampoco excluye la idea de que esta pasión desemboca en la resurrección. Por eso, si es cierto que los cuartodecimanos de Asia Menor y acaso originariamente los cristianos en general, siguiendo el uso judío, mantenían el 14 de nisán como fecha de la pascua, la iniciaban con riguroso ayuno, y en uno y otro caso se escuchaba una homilía sobre Éxodo 12; no se trataba, sin embargo, de un día exclusivamente de duelo, pues la celebración tenía un final gozoso con el ágape y la recepción eucarística, la mañana del 15 de nisán. A la inversa, el *passah* dominical, es decir, la celebración de la pascua el domingo siguiente al 14 de nisán, tal como se practicaba, por ejemplo, en Siria, Egipto, en el Ponto y el occidente latino, no excluía de la idea fundamental del rito el pensamiento de la pasión del Señor; iniciábase tal celebración con la expresa memoria de ella e iba unida también a un riguroso ayuno, pues el recuerdo de la pasión era presupuesto para una digna y razonable conmemoración de la resurrección del Señor. La vigilia daba aquí término a estos

1. Es fundamental O CASEL, *Art und Sinn der altesten christl Osterfeier:* JLW 14 (1938) 1-78

ayunos pascuales y representaba el tránsito a la alegría pascual por la redención consumada en la resurrección.

Por eso, entenderíamos mal la llamada controversia pascual del siglo II, imaginando que su objeto era una pascua de fondo esencialmente distinto, en los cuartodecimanos, por un lado[2], y en los partidarios de la pascua dominical, por otro. Se trata más bien de una disputa acerca de la fecha de la misma pascua y de la forma y duración del ayuno pascual, que no condujo por lo pronto a una concordia, pues las dos partes creían poder apelar en pro de su respectiva interpretación a la tradición apostólica[3]. No puede determinarse cuándo y por quién fue introducido en Roma el *passah* dominical; pero su introducción debió tener lugar ya a comienzos del siglo III, pues Ireneo supone evidentemente la fiesta en tiempos del obispo Xisto[4]. No se trata seguramente de una creación propiamente romana, pues falta en las fuentes todo punto de apoyo para esa hipótesis. Por el contrario, los puntos comunes de la pascua dominical con la de los cuartodecimanos son muy claras: riguroso ayuno inicial, lección de Éxodo 12, con la consiguiente homilía, e, inserto en una vigilia, banquete eucarístico final. Estos puntos comunes se entienden de la forma más natural, suponiendo que la pascua dominical evoluciona en occidente a partir de la primigenia pascua cuartodecimana; si aquélla culminaba en el domingo siguiente al 14 de nisán, era porque se quería poner de relieve la distancia con el judaísmo y, a par, avivar la fe en la resurrección del Señor como coronamiento de su obra redentora.

Naturalmente, se dejaron sentir y se discutieron las diferencias aún subsistentes entre la práctica dominical y la cuartodecimana, como cuenta Ireneo de Policarpo de Esmirna y Aniceto de Roma[5]; pero no turbaron al menos las relaciones de las iglesias entre sí, de forma que se viera amenazada la paz de la Iglesia. Que la distinta práctica pudiera fácilmente dar asidero a polémicas, lo demuestra la discusión entre Melitón de Sardes y el obispo Claudio

2. Así, aún últimamente, B. LOHSE, l. c., que no discute la tesis de Casel.
3. EUSEBIO, HE 5, 23, 1; 5, 24, 6.
4. Ibid. 5, 24, 14; cf. B. LOHSE, l. c. 117. La interpretación de Ireneo por M. Richard parece insostenible. Ireneo restringe claramente el objeto de controversia a la fecha de la fiesta ya existente y a la duración y forma del ayuno que en ella se practicaba; no se trata de si ha de celebrarse o no la fiesta. Según Richard, habría que suponer una controversia pascual específicamente romana, dentro de la comunidad local, bajo los predecesores de Soter, en que éstos habrían rechazado la introducción de la fiesta.
5. EUSEBIO, HE 5, 24, 16.



Apolinar de Hirápolis, hacia el año 170, en Asia Menor, discusión en la que intervino también Clemente de Alejandría. Éste, en un escrito especial contra los cuartodecimanos, apelaba a la cronología joánica, y recalcaba que Jesús, el verdadero cordero pascual, había muerto y sido sepultado en un solo día, el de la parasceve del *passah*. En su réplica, Melitón fundaba el uso cuartodecimano en la datación de los sinópticos según la cual Jesús celebró la pascua antes de su muerte, y a ella había que atenerse también ahora[6].

Algunos años antes de finales de siglo, la controversia en torno a la fecha de pascua tomó formas más graves. La ocasión inmediata hay que buscarla ciertamente en Roma, donde un presbítero, Blastos, quiso introducir el uso cuartodecimano, y pudo hallar apoyo en los cristianos venidos de Asia Menor[7]. Hacia el 195, el obispo Víctor quiso imponer una regla única para la Iglesia universal y mandó, para este fin, celebrar sínodos en todas partes. Eusebio tenía aún delante las conclusiones de aquellas consultas sinodales que se tuvieron en Palestina, el Ponto, en la Osrhoene, y conocía también los decretos correspondientes de un sínodo romano, así como lo posición de las iglesias de las Galias y de obispos particulares[8]. La mayoría se pronunció por la práctica dominical. Pero la oposición resuelta vino de lo que era núcleo de los cuartodecimanos: la provincia de Asia, de cuyas iglesias se hizo portavoz el obispo de Éfeso, Polícrates. Siguiendo la indicación de Roma, también él convocó a sínodo a los obispos de la provincia, los cuales acordaron que había de mantenerse el uso tradicional que, en Asia, se apoyaba en tradición apostólica[9]. La posición de la mayoría de los sínodos movió al papa Víctor a proceder más enérgicamente contra las iglesias del Asia Menor, a las que «intentó», como hace notar Eusebio, excluir de la comunión eclesiástica[10]. Su conducta, sin embargo, no halló general asentimiento; Ireneo de Lyón, particularmente, preconizó un trato de tolerancia con los partidarios de la práctica divergente y, evidentemente, tuvo éxito[11]. También los

6. Fragmentos de Apolinar del *Chronicon paschale:* PG 5, 1927. El título del escrito de CLEMENTE, Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς Ἰουδαΐζοντας, parece indicar que se consideraba la práctica cuartodecimana como judaica ; cf. A. v. HARNACK, *Dogmengeschichte* I (Tubinga [5]1931) 314.
7. Sobre Blastos, cf. EUSEBIO, HE 5, 15, y PSEUDO-TERTULIANO, *Adv, haer.* 8.
8. EUSEBIO, HE 5, 23, 3-4.
9. Ibid. 5, 24, 1-8.
10. Ibid. 5, 24, 9.
11. Ibid. 5, 24, 15-17. Parece imposible limitar el procedimiento de Víctor al grupo de los cuartodecimanos romanos; el relato de Eusebio es demasiado inequívoco. Para un fin

obispos de Palestina se esforzaron por unificar el uso pascual en el sentido de la mayoría. La minoría cuartodecimana permaneció fiel al uso antiguo durante todo el siglo III, al que se unieron los novacianos del Asia Menor [12]. El concilio de Arles, del año 314, recomendó en su canon 1 la pascua dominical; y el de Nicea excluyó de la comunión eclesiástica a los cuartodecimanos [13]. Desde entonces, su número fue menguando constantemente, aunque todavía en el siglo V hubo de ocuparse de ellos la Iglesia universal [14].

También el curso de la celebración pascual, según las fuentes más importantes del siglo III, era esencialmente el mismo en oriente y occidente. La fiesta se iniciaba con un ayuno rigurosamente obligatorio, que se tenía por elemento esencial de la pascua. La duración del ayuno variaba según los lugares, y podía durar uno, dos y más días, como lo atestigua ya Ireneo [15]. Con el máximo rigor se celebraba tal ayuno en oriente, donde, desde el lunes de la semana, no se tomaba más que pan, sal y agua, y el viernes y sábado se suprimía toda comida [16]. También la *Traditio apostolica* exige en estos días el ayuno, que, en caso especial, podía limitarse al sábado [17]. Tertuliano hace notar que, con este ayuno, se rememoran los días en que el Esposo fue arrebatado a la Iglesia [18]; se lo sentía, pues, como inseparable de aquel rito que tenía por objeto la obra íntegra de la redención, el tránsito del Señor y de su Iglesia, de la muerte a la vida, del duelo a la alegría.

El centro y corazón de la fiesta pascual es la vigilia nocturna, en que se congregan todos los cristianos de una comunidad; no es, por ende, un rito familiar, como el *passah* judío, sino la fiesta esencialmente comunitaria de todos los creyentes. Existía una obligación estricta de participar en ella, de tal modo, que Tertuliano teme que el marido gentil de una mujer cristiana pueda poner dificultades para dejarla asistir a una fiesta nocturna [19]. La comunidad se reúne primeramente para una liturgia de oración y lecciones que llenan

tan limitado, Víctor no hubiera puesto en movimiento todo el aparato conciliar de la Iglesia.

12. SÓCRATES, HE 5, 21.
13. Para Arles: *Acta et symbola conciliorum, quae saec. IV habita sunt* (Leiden 1954) 23; para Nicea: EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 18.
14. B. LOHSE, l. c. 128s.
15. En EUSEBIO, HE 5, 24, 12.
16. *Didasc. apost.* 5, 18 (288 Funk).
17. *Trad. apost.* 29 (64 Botte).
18. TERTULIANO, *Die ieiun.* 12-13.
19. *Ad ux.* 2, 4.



las primeras horas de la noche; se citan expresamente salmos y lecciones de los profetas y de los evangelios [20]. La vigilia, según la *Didascalia*, pertenece claramente al día de pascua y tiene, por ende, un final festivo [21] que va resaltando más y más con el ulterior desarrollo de la vigilia, tal como ha de cumplirse a comienzos del siglo III. Aquí hay que mencionar sobre todo el solemne bautismo, que, como elemento nuevo, se incorpora por este tiempo a la liturgia pascual. Ya Tertuliano señaló la pascua, por su carácter festivo, como fecha particularmente apropiada para el bautismo, aunque no aluda en especial a la vigilia; pero si la pascua es realmente, como él dice, *dies baptismo sollemnior*, apenas puede buscarse fuera de la vigilia un lugar litúrgico para la administración del bautismo en ese día [22]. Aunque la constitución eclesiástica de Hipólito no nombra tampoco formalmente el día de pascua como fecha del bautismo, sus indicaciones sobre la preparación próxima para el mismo el jueves, viernes y sábado de la última semana anterior, sólo pueden razonablemente referirse a los últimos días de lo que fue luego semana santa. La indicación de que «hay que procurar a los catecúmenos lecciones e instrucciones durante toda la noche», alude claramente a la celebración del bautismo dentro de la vigilia pascual [23]. Más adelante, en los albores del siglo IV, Asterio habla con tal naturalidad de la liturgia bautismal como elemento integrante de la vigilia pascual, que, aun según él, puede situarse en el siglo III la introducción de este uso litúrgico [24]. En una de sus homilías se encuentra un himno a la noche pascual, que con razón puede mirarse como antecedente de las partes correspondientes del posterior *Exultet* latino; en él se expresa, en forma lograda, la categoría que alcanza en la conciencia piadosa de la primera Iglesia la liturgia de la vigilia pascual [25]: «¡Oh noche más clara que el día! ¡Oh noche más brillante que el sol! ¡Oh noche más blanca que la nieve! ¡Oh noche más refulgente que el rayo! ¡Oh noche más lumi-

20. *Didasc. apost.* 5, 19 (290 Funk); según ASTERIO sof., *Hom.* 8 y 9 ó 28, se rezan especialmente los salmos 5 y 15.
21. *Didasc. apost.* 5, 20 (300 Funk).
22. *De bapt.* 19: *diem baptismo solemniorem Pascha praestat.* También HIPÓLITO, *In Dan. comm.* 16, indica la pascua como fecha del bautismo.
23. *Trad. apost.* 20 (48s Botte).
24. ASTERIO, *Hom.* 11, que hace ya también probable el empleo ritual de la luz en la administración del bautismo.
25. Ibid. *Hom.* 11, 4, cf. H.-J. AUF DER MAUR, *Der Osterlobpreis Asterios des Sophisten:* LJ 12 (1962) 72-85.

nosa que las antorchas! ¡Oh noche exenta de tinieblas! ¡Oh noche henchida de luz! ¡Oh noche que destierra el sueño! ¡Oh noche que enseña a velar con los ángeles! ¡Oh noche terror de los démones! ¡Oh noche ansia del año! ¡Oh noche que nos trae al Esposo! ¡Oh noche madre de los neófitos!» El coronamiento final de la vigilia es la celebración eucarística del domingo pascual que, según todos los visos, se distinguía ya tempranamente, en oriente, por el *trishagion*[26].

El siglo III presenta también el primer desarrollo del tiempo pascual, que se convierte así, como primer ciclo festivo, en el centro de gravedad del año eclesiástico en formación. Durante cincuenta días a partir de pascua se recuerda con piadosa alegría la resurrección del Señor y la propia salvación que por ella nos fue dada. El carácter festivo de esta *pentecoste* se subraya por el hecho de que no se ayuna, ni se reza de rodillas[27]. El desarrollo de una octava de pascua propia, acaso haya de adscribirse al final del siglo III y comienzos del IV, pues Asterio la supone como uso fijo; varias de sus homilías que se nos han conservado fueron dirigidas a los neófitos en distintos días de la semana de pascua; representan, pues, el más remoto ejemplo de catequesis mistagógicas. El domingo después de pascua representa igualmente para él la conclusión de la octava[28].

El día último de la *pentecoste* no tiene por de pronto tono festivo. Una alusión aislada permite concluir que, hacia el 300, no se seguía en España una práctica única respecto a la fecha de terminación del tiempo pascual; un grupo de cristianos miraba como tal el día cuarenta después de pascua, otros celebraban el día quincuagésimo. El concilio de Elvira reprueba el uso primero, y declara expresamente que el día quincuagésimo ha de celebrarse como fiesta que cierra el ciclo pascual[29]. Como sólo en el siglo IV puede demostrarse con certeza que se diera en la Iglesia universal la fiesta de la

---

26. Una vez más ofrece Asterio la prueba más temprana *(Hom* 16, 15) cuando dice que los neófitos cantaban por vez primera esta noche el ὕμνος τῶν πιστῶν. Como también Gregorio de Nisa ve el *trishagion* en conexión con el bautismo solemne — *De bapt.* (PG 46, 461) exhorta a un catecúmeno a que se bautice para que pueda cantarlo con los fieles —, sin duda se empleó primeramente en la liturgia pascual.

27. Cf. TERTULIANO, *De cor.* 3; *De ieiun* 14: *quinquaginta exinde dies in omni exultatione decurrimus.* La costumbre de orar en pie durante la *pentecoste* es sancionada por el canon 20 del concilio de Nicea.

28. Asterio en la inscripción de las homilías 8, 11, 30, 31 y homilía 21 entera.

29. *Synod. Illib.,* can 43.



epifanía, hemos de dejar para más adelante el discutir sus eventuales raíces preconstantinianas en Egipto.

Los primeros indicios de la formación de un calendario cristiano en el siglo III podrían verse en el recuerdo de los mártires que cultiva la Iglesia. Este recuerdo es una forma del culto general a los muertos, que también los cristianos tributan a los suyos, cuando por su cuenta mandan celebrar junto a su tumba la oblación eucarística en el aniversario de la muerte y hacen memoria de ellos en la oración. Tertuliano atestigua reiteradamente este uso a comienzos del siglo III[30]. El hecho de que esa memoria de honor se tributara particularmente a los mártires cristianos, se comprende fácilmente por la alta veneración en que ya tempranamente fueron tenidos por sus hermanos en la fe. En oriente, la celebración de la memoria de un mártir por la comunidad, se inicia ya en el siglo II, como podemos deducir del relato del martirio de Policarpo de Esmirna, que habla al final de celebrar su «día natalicio», es decir, el aniversario de su muerte[31]. En occidente, tal evolución sólo se rastrea en las fuentes en fecha sustancialmente posterior. La memoria de un mártir celebrada oficialmente por la Iglesia aparece en Roma en la primera mitad del siglo III, cuando el correspondiente calendario, la *Depositio martyrum,* cita al obispo romano Calixto († 222) como el más temprano ejemplo de ese culto a un mártir, acaso porque sólo entonces poseyó la iglesia romana cementerios propios y logró así la posibilidad jurídica de celebrar una conmemoración a que diera ella misma forma[32]. En África, es Cipriano quien atestigua el culto dirigido por la Iglesia a los mártires, en el que se incluyen también los *confessores*. El obispo de Cartago ordena que se anote diligentemente el día de la muerte, a fin de que en él, como el día de los mártires, se pueda ofrecer por ellos el sacrificio eucarístico[33]. Esporádicamente se empieza ya en el siglo III a distinguir el sepulcro de los mártires por una configuración especial arquitectónica del lugar de enterramiento, aun cuando sólo la *memoria apostolorum* de la Via Appia, cerca de Roma, pueda

---

30. TERTULIANO, *De cor.* 3; *De exhort. cast.* 11; *De monog.* 10.

31. *Martyr. Palyc.* 18, pero cf. H. v. CAMPENHAUSEN, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums* (Heidelberg 1957) 3.

32. *Depos. mart. del 14 oct.* (4 Lietzmann), cf. A. STUIBER, *Heidnische und christliche Gedächtniskalender:* JbAC 3 (1960) 24-33, part. 30ss.

33. CIPRIANO, *Ep.* 12, 2; 39, 3. Sobre el conjunto H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs* (Bruselas ²1933) 24-49.

considerarse ciertamente como tal construcción de este tiempo, la misma que posteriormente se llamó de manera general *martyrion* [34]. Más de una razón hay para clasificar entre éstos el monumento preconstantiniano bajo la *confessio* de la iglesia de San Pedro, que ha de identificarse con el *tropaion* sobre la colina vaticana mencionado por el presbítero Gayo [35]. En todo caso, la forma que adquiere el culto de los mártires en su conjunto durante el siglo III es cosa de la autoridad eclesiástica, es decir, del obispo de la comunidad, cuya influencia en el desarrollo pleno del culto litúrgico se palpa en esto particularmente.

### *Catecumenado y bautismo*

Con la introducción del catecumenado, dirigido por la Iglesia, como institución preparatoria para la recepción del bautismo, lleva a cabo la Iglesia universal hacia fines del siglo II y comienzos del III una de sus más importantes y eficaces realizaciones. Varias causas fueron decisivas para la organización del cuidado de los candidatos al bautismo mediante una instrucción y formación religiosa y moral escalonada y dirigida por la Iglesia a un fin bien determinado. El primer impulso se debió al importante éxito misional de la Iglesia iniciado hacia fines del siglo II; tal hecho sugería la idea de examinar a fondo a los nuevos convertidos, gentiles hasta entonces, si se quería mantener el antiguo nivel de las comunidades cristianas. La urgencia de una mejor instrucción en las verdades de la fe era consecuencia además de la creciente amenaza que suponía la propaganda de sectas heréticas, sobre todo del gran movimiento gnóstico, que penetraba hasta en las comunidades de la Iglesia universal. Una introducción, regulada por normas fijas, en el mundo de los sacramentos de iniciación cristiana, era recomendable finalmente con miras a la competencia de los cultos mistéricos, cuyo influjo sobre gentiles religiosamente inquietos no puede ser menospreciado.

Para comprender la evolución de la institución eclesiástica del catecumenado, hay que tener en cuenta ciertas formas primitivas,

34. Cf. F.W. Deichmann: JdI 72 (1957) 44-110, y en general A. Grabar, *Martyrium* (París 1946).
35. Véase supra, p. 189-192.



que por lo pronto procedían más bien de la iniciativa privada. La primera instrucción sobre todo en la fe debió impartirse privadamente, y luego, poco a poco, se sometió a la inspección de la Iglesia o dependió de su mandato. A menudo era el cristiano particular, con celo misionero, el primer maestro del gentil, a quien se le daba a conocer la nueva fe y con quien se contaba como futuro miembro de la Iglesia. Podía también ocurrir que la Iglesia tomase a su servicio a un recién convertido culto, que, como prueba el ejemplo de Justino y el de los primeros maestros alejandrinos, venía actuando previamente como maestro privado de la religión cristiana [36]. La Iglesia fue poco a poco atrayendo hacia sí estas formas privadas de preparación de los candidatos al bautismo, hasta que a los comienzos del siglo III se nos ofrece ya desarrollada la institución de que nos da noticia la *Constitución eclesiástica* de Hipólito, mientras en África la evolución se acerca precisamente entonces a su término, como resulta del testimonio de Tertuliano. Estas fuentes nos ofrecen un cuadro del catecumenado clásico que puede resumirse así:

Ya la admisión a la instrucción catequética está vigilada por la Iglesia, la cual somete al candidato al bautismo a un examen riguroso que tiene por objeto sobre todo sus cualidades morales. Lo primero que exige es que el aspirante presente como fiador a un cristiano conocido, que pueda dar cierta garantía de la seriedad de su voluntad de conversión [37]. En este garante o fiador hay que ver en general a un cristiano de espíritu misionero, a quien el candidato debe su conocimiento de la religión cristiana, y que ahora lo presenta al rector de la comunidad cristiana. Todavía no existe un nombre propio para este testigo del catecumenado, y no puede tampoco identificarse con el padrino en el sentido actual, pues sólo ofrece una garantía de la dignidad del aspirante, pero no asume un deber respecto de su conducta futura. La admisión en el catecumenado depende además de un examen del pretendiente por parte del maestro del catecúmeno, que puede ser clérigo o laico [38]. Este examen se extiende a los motivos de su pretensión, a sus relaciones matrimoniales, a su profesión y posición social [39]. Si se trata de esclavos

36. Cf. supra, p. 343s y Justino, *Apol.* 61, 1.
37. *Trad. apost.* 16 (44 Botte).
38. Ibid. 16 y 19. Según Orígenes, *Contra Cels.* 3, 51, el examen de los candidatos incumbe a los cristianos en general.
39. Cf., para lo que sigue, todo el cap. 16 (43-46 Botte) de la *Traditio apost.*

de un amo cristiano, hay que pedir su consentimiento e informe; si éste es contrario al pretendiente, hay que rechazarlo. Al cristiano del siglo III se le vedan una serie de profesiones; de ahí que el aspirante a catecúmeno tenga eventualmente que renunciar a su antigua profesión. Las profesiones incompatibles con su futuro estado son, sobre todo, las que están o pueden fácilmente estar en relación directa con el culto pagano, tales como las de sacerdote sacrificador, guardián de un templo, actor [40], astrólogo y hechicero, a las que el concilio de Elvira añade aún la de auriga de circo [41]. También suscita reparos el servicio militar o la administración imperial. Tertuliano no puede imaginar cómo los soldados pueden evitar todas las situaciones en que se les exige tomar parte en sacrificios del culto pagano, en que han de tener contacto con el servicio de los templos o han de emplear contra otros la violencia y las armas [42]. El que después de admitido en el catecumenado se alista en el servicio del ejército, según la *Constitución eclesiástica* de HIPÓLITO, ha de ser inmediatamente excluido de toda ulterior enseñanza. La actitud cristiana ante las faltas sexuales del aspirante al bautismo no admite componenda posible: Toda prostituta debe ser rechazada; dado el caso, las relaciones matrimoniales se arreglan antes de la admisión a la enseñanza catequética. Es claro que, en el examen de todas estas cuestiones, se hubo de conceder peso decisivo al testimonio del fiador del catecúmeno. La precisión de todas estas determinaciones demuestra un alto espíritu de responsabilidad en la Iglesia, que toma en serio su ideal moral y formula animosamente claras exigencias a los que quieren ser miembros suyos.

El resultado satisfactorio del examen abre al pretendiente el camino del catecumenado, en el que es admitido por un rito propio, la *consignatio* o señal de la cruz; con ello pasa a ser *christianus* o *catechumenus* [43]. Desde ese momento, una ordenación detallada del catecumenado regula la vida y actividad de los candidatos al bautismo [44]. Ahora están al cuidado del *doctor audientium* por espacio

40. CIPRIANO, *Epist* 2, cuenta también al que instruye a un actor; todavía se siente fuertemente la relación primitiva de los juegos o espectáculos con la idolatría.
41. Can. 62.
42. *De idol.* 17.
43 Cf. F.J. DÖLGER, *Sphragis* (Paderborn 1911) 177; TERTULIANO, *De idol.* 1 y *De cor* 2. En África los catecúmenos se llaman también audientes o auditores, en contraste con los *fideles*, o bautizados: CIPRIANO, *Ep* 29.
44. En HIPÓLITO, *Trad. apost.* 17-20 (46-49 Botte); B. CAPELLE: RThAM 5 (1933) 136-139, intenta una reconstrucción de la versión latina.



de tres años, plazo que puede acortarse en casos de particular fervor [45]. Su tiempo estará ocupado por una instrucción especial, que introduce en el mundo de la fe cristiana, y por determinados ejercicios de piedad. La instrucción se basa sobre la Sagrada Escritura, con la que el catecúmeno se va familiarizando por medio de las lecciones litúrgicas y la homilía. La hora de instrucción se cierra siempre con una oración y con la imposición de manos del catequista [46].

Los tres años de catecumenado terminan con un nuevo examen de los aspirantes al bautismo, que se extiende a la conducta religiosa y moral durante todo este tiempo. El examen tiene lugar algunas semanas antes de pascua, fecha principal del bautismo, probablemente ante el obispo; nuevamente un fiador ha de responder del candidato [47]. La prueba de buena conducta se valora por sus «buenas obras», entre las que se cuentan expresamente la visita a los enfermos y la consideración al estado de las viudas [48]. La suprema prueba de la conducta del catecúmeno era «haber sido encarcelado por el nombre»; si moría en el trance sin haber recibido el bautismo, se salvaba, pues «había sido bautizado en su propia sangre» [49]. El resultado positivo del segundo examen conduce al segundo y último estadio del catecumenado, que sirve para preparar inmediatamente a la próxima recepción del bautismo a los candidatos que ahora se llaman *electi*. Este estadio se caracteriza por el más frecuente empleo de oraciones litúrgicas de purificación, o exorcismos, que liberen y curen más y más del poder de lo demoníaco [50]. Ahora aparece cada vez con más relieve el obispo como cabeza de la iglesia; él examina por medio de un exorcismo, al acercarse el día del bautismo, la pureza de los aspirantes y excluye a los energúmenos; ora con ellos el sábado anterior al bautismo, les impone las manos y bendice sus sentidos con el signo de la cruz [51]. Acaso el comienzo de la segunda etapa del catecumenado era también el momento de una primera renuncia a Satán de la que habla Tertuliano [52]. Éste

45. *Trad. apost.* 17; el concilio de Elvira, can. 42, fija dos años.
46. *Trad. apost.* 18 y 19.
47. Cf. E. DICK: ZKTh 63 (1939) 25-27.
48. *Trad. apost.* 20, 1.
49. Ibid. 19, 2; cf. TERTULIANO, *De bapt.* 12 y 14, más tarde CIPRIANO, *Ep.* 57, 4; 73, 21, 23.
50. Cf. A. STENZEL, l. c. 62 y 72.
51 *Trad. apost.* 20, 3 5 (48s Botte)
52. *De cord.* 3.

indica también que en las semanas últimas de preparación se practicaban mayores penitencias, más frecuente oración y ayuno, y subrayándose de este modo el significado del acontecimiento que se avecinaba [53]. Un ayuno bautismal especial se imponía a los candidatos el viernes y sábado antes del domingo del bautismo [54]. Junto a esta preparación de carácter litúrgico, cita Hipólito como deber particular de los *electi* «que oigan el evangelio» [55]. Con ello se quiere sin duda expresar que ahora están estrictamente obligados, y no solamente capacitados, a asistir a la liturgia de la palabra en la celebración de la eucaristía, y a oir en ella la lección y homilía del evangelio [56].

El acto del bautismo se inserta dentro del marco de una impresionante vigilia que dura toda la noche y está llena de lecciones y últimas instrucciones litúrgicas. La vigilia pascual, sobre todo, era la que reunía el mayor número de bautizandos al año; en otros casos, cuando un motivo especial exigía nuevo día de bautismo, se señalaba la noche de un sábado a domingo. Al amanecer, señalado por el canto del gallo, daba comienzo la acción propiamente bautismal [57]. Los catecúmenos han dejado sus vestidos y se han limpiado de toda mancha, y entran en la pila o piscina bautismal, surtida por corrientes de agua limpia. Previamente el obispo ha consagrado los óleos que se emplean en la administración del bautismo: El óleo de la acción de gracia y el óleo del exorcismo, que tienen a punto sendos diáconos a derecha e izquierda del sacerdote. El orden de la administración es fijo: primero son bautizados los niños [58], por quienes los padres o familiares responden eventualmente a las preguntas del sacerdote; siguen los hombres y, por fin, las mujeres. El sacerdote manda primeramente al bautizando pronunciar una por una las palabras de renuncia a Satán vuelto hacia occidente: «Renuncio a ti, Satán, y a toda tu pompa y a todas tus obras» [59]. Luego sigue la unción con el óleo del exorcismo, con esta fórmula: «Todo mal espíritu huya de ti.» Luego el bautizando se acerca

53. *De bapt.* 20.
54. *Trad. apost.* 20, 5.
55. Ibid. 20, 2
56. Cf. A. STENZEL, l. c. 64s.
57. *Trad. apost.* 21, 1 (49 Botte).
58. El bautismo de los niños se impone en todas partes desde fines del siglo II, aunque todavía se ponen reparos contra él, cf. K. ALAND, l. c. 22ss.
59. *Trad. apost.* 21, 6 (50 Botte).



al sacerdote junto a la pila bautismal; un diácono baja con él al agua. El ministro, obispo o presbítero, le impone la mano y le va haciendo sucesivamente las tres preguntas sobre su fe [60]: «¿Crees en Dios, Padre omnipotente? ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació por obra del Espíritu Santo de María Virgen, fue crucificado bajo Poncio Pilato, y murió y fue sepultado, y al tercer día resucitó vivo de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra del Padre, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos? ¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, en la resurrección de la carne?» A cada pregunta responde el bautizando: «Creo», y el ministro vierte agua sobre su cabeza [61]. Luego un sacerdote lo unge con óleo de acción de gracias: «Yo te unjo con óleo en nombre de Jesucristo.» Ahora el bautizando se vuelve a vestir, y, terminada la acción bautismal, marchan todos desde el lugar del bautismo a la iglesia. Aquí se ejecuta un nuevo rito sobre cada uno de los neófitos, la *consignatio*, que se reserva al obispo [62]. Le impone la mano y recita al mismo tiempo una oración en la que implora la gracia de Dios sobre el nuevo bautizado, a fin de que sirva a Dios y cumpla su voluntad. Luego unge a todos la cabeza con óleo, signa su frente con la cruz y da a cada uno un beso diciendo: «El Señor sea contigo»; a lo que contesta el confirmado: «Y con tu espíritu.» Seguidamente, los neófitos se juntan con la comunidad de los fieles y celebran con ellos por vez primera la eucaristía.

Así aparecen el catecumenado y la liturgia bautismal en la constitución eclesiástica de Hipólito, el documento más avanzado ritual y hasta pudiera decirse ceremonialmente. Hoy se ve en esa constitución más bien una forma ideal, procedente de oriente, de una liturgia que podía ser aceptada por cualquier iglesia; de ahí que no pueda hallarse en ella con certeza, como se ha creído hasta ahora, la liturgia bautismal típica, vigente en la comunidad romana [63]. El conjunto de noticias que fuera de ella poseemos en este punto, muy instructivas y comparables con ella, se refiere a la iglesia de África. Lo que Tertuliano ofrece, en observaciones ocasionales, pero muy jugosas, sobre la liturgia y prácticas bautismales de su

60 Ibid. 21, 8-12.
61 Para África, cf. TERTULIANO, *De cor.* 3; *Adv. Prax.* 26. Para la unción que sigue, *De bapt.* 7, 1.
62. *Trad. apost.* 22 (52s Botte).
63 Cf. J.-M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959).

patria, nos permite descubrir armonías y diferencias. Las armonías radican por lo general en pormenores objetivos; tales son, sobre todo, la existencia del catecumenado, la forma de la acción bautismal y el modo de emplear el símbolo. Las diferencias no consisten tanto en la ausencia de rasgos particulares: no parece haber existido un segundo estadio de catecumenado, no se caracterizan de modo especial los días de preparación próximo al bautismo, la obra especial *De baptismo* no reproduce ninguna de las oraciones empleadas en la administración del bautismo, cosas todas que pudieran estar en relación con un grado menor de fijación ritual en África. Las diferencias, decimos, se cifran más bien en la distinta apreciación de la preparación y de la acción bautismal. En el catecumenado de África se atribuye evidentemente mayor importancia a la educación asceticomoral de los aspirantes, que a su introducción en la ciencia de la fe; la calidad moral que se les exige es muy alta. La expulsión de los que fallan u ofrecen dudas es inexorable. Es sobre todo marcada la estimación «jurídica» del acto bautismal, que se presenta como *sacramentum militiae* o *sacramentum fidei*, como *pactio fidei* y *sponsio salutis;* ante la Iglesia se celebra un pacto que obliga e inscribe en la *militia Christi* [64].

En conjunto, la primitiva Iglesia creó a los comienzos del siglo III, en oriente y occidente, los rasgos esenciales de un orden bautismal, que seguirá vigente en los dos siglos siguientes. Todavía es susceptible de complementos y, en la época de paz, sufrirá considerables modificaciones; pero éstas y aquéllas no harán sino subrayar la calidad de los fundamentos.

### *La celebración de la eucaristía*

A fin de dar una ojeada general más clara al grado de evolución que la celebración eucarística alcanza a fines del siglo III y poder estimarlo mejor, estará bien partir del cuadro que Justino Mártir nos trazó de ella hacia el año 150. Primeramente esboza el curso de la celebración, tal como sigue al bautismo; poco después habla de la celebración en común, «el día que llaman del sol», a

64. Cf , por ejemplo, TERTULIANO, *De cor*. 11; *De spect*. 24; *Ad mart* 3; *De bapt* 6; *De apud* 9 Sobre el conjunto, F.J. DÖLGER, *Sacramentum militiae:* AuC II (1930) 268-280 Inicialmente, la *pactio* se da en Hipólito con la renuncia bautismal



la que concurren todos [65]. De esta doble descripción cabe concluir que la liturgia de lecturas, que inicia la ceremonia, mantuvo su puesto el domingo. «Se leen las "memorias de los apóstoles" o los escritos de los profetas», y a la lección sigue la homilía del presidente. A ello se añaden oraciones en común, «por nosotros mismos, por los recién bautizados y por todos los otros dondequiera se encuentren». La oración por los recién bautizados permite sospechar que se daba la posibilidad de intercalar en este lugar oraciones por una ocasión especial, cuya formulación se dejaba al presidente. La liturgia de las lecturas y oraciones termina con el beso de paz [66]. Claramente se destaca la segunda parte, que se inicia por la presentación de las ofrendas; no se dice expresamente quién presenta al presidente el pan y el cáliz con vino mezclado de agua. El núcleo de esta parte lo forma la oración del presidente, que se llama *eucharistia;* en ella hace subir al Padre del universo, en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, alabanza y bendición, y le da gracias de que se digne conceder a los fieles estos dones. Toda la comunidad presente afirma y confirma la *eucharistia* del presidente con el hebreo «amén». Los dones eucarísticos consagrados son luego distribuidos a todos los presentes para que gusten de ellos, y parte se lleva también a los ausentes. Justino hace notar que sólo los bautizados pueden comer de ésta, que se llama también eucaristía [67]. En esta liturgia eucarística se destacan con particular claridad dos rasgos: Primeramente, su carácter comunitario, que incorpora activamente a la acción litúrgica a todos los asistentes; ellos ratifican expresamente la acción de gracias pronunciada por el presidente y toman también parte, en su totalidad, en la comida eucarística. En segundo lugar, la principal oración eucarística es primariamente acción de gracias, como lo pone de relieve Justino en otras ocasiones y después de él otros escritores de los siglos II y III [68], de tal suerte que la palabra eucaristía se convierte en término técnico para designar la celebración de la misa cristiana [69]. El hecho de que JUSTINO, en su *Apología*, no ponga especialmente de relieve la idea de sacrificio en la celebración eucarística, puede tener por razón que no alega ningún texto completo de oración; pero la idea no le era en

65 *Apol*. 65 y 67. 66 Sólo citada en el cap 65
67 Ibid cap. 66.
68 JUSTINO, *Dial*. 41, 1; IRENEO, *Adv haer* 4, 17, 5; ORÍGENES, *Contra Cels* 8, 57
69. Cf. TH SCHERMANN: «Philologus» 69 (1910) 375-410

modo alguno desconocida[70], y «eucaristía» podía también incluir para él ciertamente la idea de sacrificio[71]. En este punto habla más claramente Ireneo, ya que recalca reiteradamente que los dones de pan y vino, convertidos por la palabra de Dios en carne y sangre de Cristo, representan el sacrificio puro de la nueva alianza[72].

El desarrollo que el rito eucarístico experimenta desde los apologistas hasta la primera mitad del siglo III, nos lo describe una vez más con máxima claridad la constitución eclesiástica de Hipólito. También éste ofrece una doble descripción de la celebración de la misa: primeramente, tal como tiene lugar después de una consagración episcopal; luego, tal como la celebra la comunidad cristiana, con sus miembros recién bautizados[73]. Su más alto valor está en la fórmula del canon eucarístico, que se transmite en todo su tenor literal. La primera liturgia de la misa en Hipólito comienza con la presentación de las ofrendas por los diáconos. Sobre ellas extiende las manos el obispo con los presbíteros al comenzar la solemne oración de acción de gracias, que se inicia con el diálogo entre el mismo obispo y la comunidad reunida, tal como hasta hoy lo ha conservado la liturgia romana. La acción de gracias del canon es ofrecida al Padre por medio de su Hijo querido Jesucristo, que Él envió como salvador y redentor. Él es Palabra o Verbo del Padre, por quien todo ha sido creado; tomó carne en el seno de la Virgen y nació del Espíritu Santo y de ella. Él aceptó voluntariamente la pasión, a fin de quebrantar el poder de la muerte y de Satán, y ha hecho manifiesta su resurrección. La Iglesia sigue su ejemplo y cumple su mandato de la última cena —en este punto se citan las palabras de Cristo— cuando rememora su muerte y resurrección, ofrece al Padre el pan y el cáliz y le da gracias porque la tiene por digna de servirle. El obispo sigue rogando al Padre que envíe su Espíritu Santo sobre las ofrendas de la santa Iglesia, y llene del Espíritu Santo a todos los que las reciban, a fin de que afirmen su fe en la verdad, «y nosotros te alabemos y glorifiquemos, por medio de tu Hijo Jesucristo, por quien es dada gloria y honor, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo, en tu santa Iglesia, ahora y por los

70. *Dial.* 41, 2; 117, 2 3.
71. Th. Schermann, l. c. 385s. Sobre el carácter sacrificial de la eucaristía antes de san Justino, cf. J.A. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 23-40.
72. *Adv. haer.* 4, 18, 1; 3, 18, 1.19, 3.
73. *Trad. apost.* 4 y 23 (30-33, 53-56 Botte).



siglos». El amén de toda la comunidad refuerza y confirma también aquí la oración del obispo[74].

La liturgia de la misa de Hipólito quiere ser el cuadro al que puede poco más o menos atenerse el rector o presidente de una comunidad; así especialmente el canon eucarístico no trata de ser un texto obligatorio para toda iglesia y para toda ocasión, sino una muestra de formulario, cuya estructura e ideas fundamentales han de mantenerse, pero que puede variarse y completarse en los pormenores[75]. Puede, pues, el obispo crear y configurar libremente en cada caso el texto, de modo que, en la misa del siglo III, eran posibles diversos tipos de oración eucarística, tal como se palpa aún en los formularios conservados de liturgias más recientes de la misa. Es cuestión que queda abierta, si en algunas de ellas se daba ya el trisagio, que Hipólito no menciona. La manera como habla de él Tertuliano y antes ya Clemente romano, no imponen la hipótesis de que el trisagio se emplee ya siempre en la liturgia de la misa de entonces[76]. Sin embargo, es lícito considerar el formulario de la misa que nos ofrece Hipólito como un esquema fundamental de la liturgia eucarística, tal como entonces se celebraba en toda la Iglesia. Si el papa Aniceto puede convidar a Policarpo de Esmirna, cuando su visita a Roma hacia el 154, a celebrar la liturgia en la comunidad romana; si se dice en la *Didascalia* siríaca, unos 100 años más tarde, que se tribute a un huésped obispo el honor de «ofrecer el sacrificio»[77], ello supone una ordenación ritual de la liturgia de la misa en los distintos espacios geográficos que, por lo menos en sus rasgos fundamentales, era uniforme.

Manifestaciones incidentales de otros escritores confirman y completan el cuadro que nos traza Hipólito del rito eucarístico; especialmente los escritos de Tertuliano nos permiten reconocer acuerdo o parentesco múltiple entre la liturgia africana y la de Hipólito[78]. El pan y el vino son también aquí los dones que los fieles preparan y presentan para el sacrificio[79]. La solemne oración eucarística se

74. Ibid. 4 (33 Botte).
75. Hipólito indica expresamente, *Trad. apost.* 10 (41 Botte), que los textos por él ofrecidos no han de ser aprendidos precisamente de memoria: «cada uno según su capacidad».
76. Cf., por ej., W.C. van Unnik, *1 Clement and the «Sanctus»*: VigChr 5 (1951) 204-248
77. Eusebio, HE 5, 24; *Didasc. apost.* 2, 58, 3 (168 Funk).
78. Cf., sobre ello, E. Dekkers, l. c. 49-67.
79. *De monog.* 10; *De exhort. cast.* 11; más claramente, Cipriano, *De op. et eleem.* 15.

dirige al Padre *per Christum Iesum*[80]. No alega Tertuliano fórmulas de ella que tengan carácter de citas, si bien pueden comprobarse muchas reminiscencias de estilo e ideas. Expresamente recalca que, por las palabras *hoc est corpus meum,* Cristo convierte el pan en su cuerpo[81]. Por las indicaciones de Tertuliano no se ve claro qué puesto ocupa el padrenuestro, ni cuál es el momento del beso de paz en la liturgia de la misa[82]. Más copiosas son sus observaciones sobre el rito de la comunión. La eucaristía se recibe bajo las dos especies, como en la constitución eclesiástica de Hipólito[83]; éste cita las fórmulas con que el obispo, presbítero o diáconos dan a los fieles las sagradas especies —*Panis caelestis in Christo Iesu - In Deo patri omnipotenti et Domino Iesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia,* con el amén confirmatorio de los fieles en cada caso—; Tertuliano, en cambio, sólo menciona el amén, que supone desde luego una fórmula[84]. En el trato del pan y vino consagrados recomienda y pide reverente cuidado; el pan puede llevárselo el cristiano a casa, para administrarse a sí mismo la eucaristía, cuando no puede asistir al culto divino[85]. Tertuliano supone una fórmula de despedida de la comunidad, pues habla de despedir al pueblo después de la celebración eucarística[86]. No habla expresamente del domingo como día preferido para la celebración de la eucaristía; en cambio, menciona el miércoles como día de estación con liturgia de la misa[87]. Ya quedó indicado que también se celebraba la misa en el sepelio y día aniversario de los fieles. La hora del día para la celebración eucarística fue, ya desde el siglo II, la madrugada temprana, antes de salir el sol, como lo atestigua claramente Tertuliano[88]; no está, por tanto, ligada, o no lo está ya, con el ágape, que pervive como comida independiente.

El siglo III nos descubre también los primeros indicios de la llamada disciplina del arcano, denominación moderna de una práctica primitiva cristiana, por la que se mantenían ocultos a los no iniciados las acciones y textos más importantes del culto litúrgico, sobre todo el bautismo y eucaristía, el padrenuestro y el símbolo

80. *Adv. Marc.* 4, 9. 81. Ibid. 4, 40.
82. Cf. E. DEKKERS, l. c. 59s.
83. TERTULIANO, *De resurr. carn.* 8; *Trad. apost.* 23 (54s Botte).
84. *De Spect.* 25. 85. *De cor.* 3; *De orat.* 19; *Ad ux.* 2, 5.
86. *De an.* 9, 3, cf. F.J. DÖLGER: AuC v (1940) 108-117.
87. *De orat.* 19.
88. *De cor.* 3; *De orat.* 19; *De fuga* 14; cf. también *Didasc. apost.* 2, 60, 2 (172 Funk).



de la fe, o sólo se aludía a ellos ante los no elegidos en lenguaje velado. Más concretamente han de estar ocultas la manera y forma de la iniciación litúrgica, que ha de «aprenderse» por la iniciación misma. Como esta tendencia se va desarrollando lentamente, no es posible señalar con entera claridad sus comienzos. Apenas cabe referirse en esto a Tertuliano, cuyas observaciones incidentales son oscuras, y por otra parte ironiza sobre el afán de ocultismo de los cultos mistéricos, de una forma que no podría emplearla si los cristianos de su tiempo hubieran practicado algo semejante en el norte de África[89]. La disciplina del arcano asoma ya en una indicación de la constitución eclesiástica de Hipólito, según la cual no ha de instruirse a un gentil sobre el bautismo y eucaristía, antes de que se bautice o haya sido admitido a la comunión[90]. El empleo del vocabulario de los misterios por Clemente de Alejandría está igualmente en la línea de una disciplina del arcano que empieza a desarrollarse[91]. También en Orígenes se hallan fórmulas que cabe interpretar como quejas contra la disciplina; por ejemplo, cuando no quiere hablar largamente de la eucaristía ante sus oyentes, o cuando dice al futuro bautizando que «más adelante será iniciado en los sublimes misterios que conocen ya aquellos a quienes es lícito conocerlos»[92]. Como estos testimonios proceden en su mayoría de oriente, pudieron tal vez indicarnos la tierra de origen de la disciplina del arcano. Ésta, sin embargo, sólo tiene propiamente vigencia en los siglos IV y V; por eso habrá que hablar luego más despacio acerca de sus motivos y fines más profundos y sobre su relación con los misterios gentiles.

### *Los comienzos del arte cristiano*

El siglo III permite por vez primera al cristianismo, robusto ya en número y en conciencia de sí mismo, una actuación en el terreno del arte inspirada por el espíritu cristiano, para la que brindaban condiciones especiales los largos períodos de paz de este

89. Se cita generalmente *Apol.* 7, 6; *Ad ux.* 2, 5; *Adv. Val.* 1; cf., sobre el particular, E. DEKKERS, l. c. 80-82.
90. *Trad. apost.* 23 (56 Botte), con variantes. A ello no se opone el hecho de que Hipólito hable largamente sobre el bautismo y la eucaristía.
91. Cf., por ej., *Protr.* 12, 118-120; *Paed.* 1, 5, 26.
92. ORÍGENES, *In Lev. hom.* 9, 10; *In Iesu Nave hom.* 4, 1; *si... initiatus fueris venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est.*

tiempo. Sin embargo, a la creación artística cristiana se opuso por de pronto una corriente, de fuerza considerable dentro de la misma Iglesia, que repudiaba de forma absoluta toda actuación en el terreno del arte [93]. En ello influía primeramente la prohibición de Éxodo 20, 4, a la que apela Orígenes cuando dice que los cristianos aborrecen los templos, altares e imágenes [94]. El espiritualismo puro del Dios de los cristianos constituye también para Minucio Félix una dificultad que se opone a su culto en un templo [95]. Cuando Tertuliano rechaza radicalmente toda actuación del cristiano en este campo, tiene ante los ojos la estrecha unión del arte antiguo con el culto pagano; sólo el diablo habría traído al mundo a escultores y pintores [96]. Todavía a comienzos del siglo IV el concilio de Elvira dispone para las diócesis de España: «Ha parecido que no debe haber pinturas en las iglesias, con el fin de que no se pinte en las paredes lo que se venera y adora» (canon 36) [97]. Pero esta tendencia hostil al arte y a las imágenes no pudo imponerse frente a la corriente afirmativa, que logró un importante avance en el siglo III. Tertuliano conoce cristianos que poseen capas con la imagen del buen Pastor [98]; Clemente de Alejandría, aun con todas las reservas respecto a una representación de Dios, propone a los cristianos de sus días algunos símbolos que pueden llevar en sus anillos de sellar, y cita, entre otros, la paloma, el pez, la barca, el áncora y el pescador [99]. Existía, pues, una actitud favorable al arte en el campo privado; pero lo que obligó a los dirigentes de la Iglesia a reconocer oficialmente el arte fueron sobre todo las necesidades de la Iglesia universal. A ellas se añadió como segundo factor, la inclinación de los cristianos, inmersos en medio de un culto pagano funerario tan difundido, a expresar sobre la tumba de los suyos lo que su fe les predicaba acerca de la muerte y de la resurrección.

En primer lugar, era natural que los cristianos desearan poseer edificios propios de culto para la digna celebración de la eucaristía, puesto que el gran número de miembros de la comunidad dificul-

93. Cf., sobre este punto, H. KOCH, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Gotinga 1917); W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern* (Leipzig 1930).
94. *Contra Cels.* 7, 64.
95. *Octavius* 32.
96. *De idol.* 3.
97. *Synod. Illib.*, can. 36.
98. *De pud.* 7, 10.
99. *Paed.* 3, 59, 2, cf. L. EIZENHÖFER: JbAC 3 (1960) 51-69.



taba cada vez más su celebración en casas particulares. Los documentos literarios sobre la existencia de lugares de culto cristianos asoman a comienzos del siglo III [100]. Hacia el 205, una inundación destruía, en la Edesa siriooriental, también «el templo de los cristianos» [101]. En su comentario a Daniel cuenta Hipólito que los enemigos de los cristianos penetran «en la casa de Dios», precisamente cuando los fieles se reúnen para orar [102]. Por el mismo tiempo habla Tertuliano de «la casa de nuestra paloma» en un contexto que indica con toda probabilidad el edificio para el culto en Cartago [103]. Para la segunda mitad del siglo III hay testimonios sobre «iglesias» cristianas en Palestina [104] y Sicilia [105]. Hacia fines de siglo los templos cristianos son muy numerosos. Eusebio señala que, antes de Diocleciano, los antiguos lugares de culto de los cristianos fueron sustituidos por edificios más amplios [106]. En virtud del edicto persecutorio de Diocleciano fueron destruidos templos cristianos en Bitinia, Galacia, el Ponto, Tracia, África, España y las Galias [107]. En comparación con estas abundantes y claras afirmaciones de las fuentes escritas, los hallazgos arqueológicos no se han mostrado hasta ahora tan generosos. Las excavaciones realizadas bajo algunas de las más antiguas iglesias titulares romanas, como San Clemente, Santa Pudenziana, San Martino ai Monti y algunas otras, hicieron creer durante algún tiempo que los restos de estas antiguas casas romanas eran residuos o vestigios de la *domus ecclesiae* preconstantiniana del título correspondiente [108], pero no existen pruebas del todo inequívocas sobre el carácter cultual de estos antiguos edificios [109]. Por el contrario, las excavaciones en Dura-Europos, guarnición fronteriza romana a la orilla occidental del Eufrates, han sacado a luz una muestra segura de una iglesia doméstica preconstantiniana, erigida hacia el año 232. El carácter cristiano de esta casa privada transformada para el culto está demostrado sin género de duda por los frescos de un recinto empleado tal vez para capilla bautismal, que representan al buen Pastor entre corderos,

100. Cf. J.-R. LAURIN, *Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs:* AnGr 70 (1954) 39-57.
101. *Chronicum Edessenum:* CSCO 4, 3.
102. *In Dan. comm.* 1, 20.
103. *Adv. Val.* 3, cf. F.J. DÖLGER: AuC II (1930) 41-56. Cf. también TERTULIANO, *De fuga* 3; *De idol.* 7.
104. EUSEBIO, HE 7, 15, 1-5.
105. PORFIRIO, *Fragm.* 76.
106. HE 8, 1, 5.
107. Véase J.-R. LAURIN, l. c. 55s.
108. Cf. J.P. KIRSCH en la edición italiana de Fliche-Martin III, 537ss.
109. Véase A.M. SCHNEIDER, l. c. 195-197.

la curación del cojo de nacimiento y a Cristo caminando sobre las aguas [110]. Nuevas posibilidades de actividad artística se ofrecieron en el campo cristiano, cuando, a mediados del siglo III, la Iglesia llegó a poseer lugares propios de enterramiento [111], que se llamaron primeramente cementerios y en Roma, a partir del siglo IX, catacumbas, nombre que se deriva del de la campiña *in* o *ad catacumbas* junto al cementerio de San Sebastián en la Via Appia. Como el más antiguo cementerio subterráneo puramente cristiano ha de tenerse el *coemeterium Callixti*, que se estableció en una finca donada por el papa Ceferino (199-217) de sus bienes privados a la iglesia de Roma, y cuya administración encomendó al diácono Calixto. La superficie de las paredes y techos de las cámaras sepulcrales de las catacumbas fueron decoradas con imágenes, cuyos pintores dependían, en la forma, del arte profano contemporáneo; pero, en los temas, se guiaban por lo general por la Sagrada Escritura o por otras fuentes de ideas cristianas. Entre las más antiguas representaciones se encuentran, por ejemplo, Daniel entre los leones, Noé en el arca, Jonás devorado por el pez y vomitado luego, o la escena del Nuevo Testamento de la resurrección de Lázaro [112]. Todas han de entenderse como una alusión a narraciones bíblicas en las que un hombre se libra del peligro de muerte, y tienen consiguientemente por objeto proclamar la esperanza de que los cristianos entrarán en una vida eterna, libre de toda miseria y de todo peligro de poderes maléficos. En la misma línea ideológica está también la figura del buen Pastor, que se halla ya en la primitiva pintura de las catacumbas y en las inscripciones sepulcrales [113]. A través de ella Cristo se muestra como *soter* (Salvador), que, como buen Pastor, trae la vida, y, como Maestro, el verdadero conocimiento de Dios. Cristo aparece también como maestro en la primitiva plástica cristiana de los sarcófagos [114]. La imagen de Cristo de la época preconstantiniana experimentó nuevo enriquecimiento gracias a una representación en mosaico que aparece en un mausoleo descubierto bajo San Pedro de Roma; muestra a Cristo-Sol *(Christus-Helios)* subiendo del hades al Padre [115]. De este modo, el siglo III pone ya, en muchos

110. Véase la última 42-51 en Hopkins-Baur.
111. Cf. F. DE VISSCHER, *Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome:* AnBoll 69 (1951) 39-54.
112. Cf. J. KOLLWITZ, l. c. 7.
113. Ibid. 11, con lám. 2-4.
114. F. GERKE, *Christus in der spätantiken Plastik* (Berlín 1940) 7-14.
115. O. PERLER, *Die Mosaiken der Juliergruft im Vatikan* (Friburgo 1953).



aspectos, los fundamentos para el florecimiento del arte cristiano imperial del siglo siguiente.

## XXIV. VIDA ESPIRITUAL Y MORAL EN LAS IGLESIAS DEL SIGLO III

COLECCIONES DE TEXTOS: F. CABROL - H. LECLERCQ, *Monumenta ecclesiae liturgica*, t. Ib (París 1913); M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum* (Friburgo [5]1958); H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums* (Tubinga 1933). Traducciones: F. CABROL, *Le livre de la prière antique* (París [5]1913); G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles* (París 1935); L.A. WINTERSWYL, *Gebete der Urkirche* (Friburgo [2]1952); A. HAMMAN, *Prières* (París 1952); id., *Prières eucharistiques des premiers siècles* (París 1957; versión al., Maguncia 1960).

EXPOSICIONES DE CONJUNTO: F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles* (París 1913); H. STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen askese* I (Leipzig 1914); E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano* (Pinerolo 1928); M. VILLER - K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo 1939); P. POURRAT, *La spiritualitè chrétienne*, I: *Des origines de l'Église au Moyen-Age* (París [3]1943); F. CAYRÈ, *Spiritualité et mystiques des premiers temps* (París 1956); L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (París 1960); W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931); J. STELFENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933); J. KLEIN, *Tertullian, christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen* (Bonn 1941); F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951); W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlín 1952). A. HAMMAN, *La oración en la Iglesia primitiva* (Barcelona 1966).

*Piedad bautismal:* H. WINDISCH, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum* (Tubinga 1908); A. v. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt* (Leipzig 1920) (TU 42, 2); H. RAHNER, *Taufe und geistliches Leben bei Origines:* ZAM 7 (1932) 205-223; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale de l'ancienne église* (Uppsala 1942); J. DANIÉLOU, *Le symbolisme des rites baptismaux:* «Dieu vivant» 1 (1945) 17-43; W.M. BEDARD, *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought* (Washington 1951); G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (Londres 1951); TH. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (París 1960), trad. esp. (Madrid 1963).

*Piedad martirial:* H. DELEHAYE, *Martyr et confesseur:* AnBoll 39 (1921) 39 (1921) 20-49; id., *Sanctus* (Bruselas 1927); O. MICHEL, *Prophet und Martyrer* (Gütersloh 1932); H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Gotinga 1936); E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit* (Leipzig

1937); E. GÜNTER, *Μάρτυς* (Gütersloh 1941); M. LODS, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'église des trois premiers siècles* (Neuchatel 1958); N. BROX, *Zeuge und Martyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Munich 1961); H.A.M. HOPPENBROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* (Nimega 1961).

*Ascetismo:* H. STRATHMANN - P. KESELING, *Askese* II: RAC I 755-795; M VILLER - M. OLPHE-GALLIARD, *Ascèse, Ascétisme:* DSAM I 960-977; H. LECLERCQ, *Cénobitisme:* DACL II 3058-3090; H. CHADWICK, *Enkrateia:* RAC V 343-365; E. PETERSON, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese: Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959) 209-220; P. DE LABRIOLLE, *Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne:* RH 137 (1921) 204-225; J. SCHMID, *Brautschaft, heilige:* RAC II 546-564; H. KOCH, *Virgines Christi* (Leipzig 1907) (TU 31, 2); K. MÜLLER, *Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche* (Tubinga 1927); M.R. NUGENT, *Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries* (Washington 1941); TH. CAMELOT, *Virgines Christi* (París 1944); F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva* (Madrid 1949); K. HEUSSI, *Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1937); F. QUATEMBER. *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus* (Viena 1946).

*Oración:* E. V. D. GOLTZ, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) (328-353, textos); O. DIBELIUS, *Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche* (Giessen 1903); G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese* (Leipzig 1914) (TU 40, 3); F. HEILER, *Das Gebet* (Munich [5]1923); F.J. DÖLGER, *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum* (Munster [2]1925); J.A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Munster 1925); A. ORTEGA, *La liturgia cristiana en los tres primeros siglos* (Madrid 1943); F. CABROL, *La prière des premiers chrétiens* (París 1929); TH. OHM, *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (Leiden 1948); B. FISCHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche* (Friburgo de Br. 1949); K. BAUS, *Das Gebet der Märtyrer:* TThZ 62 (1953) 19-32; L. VISCHER, *Das Gebet der alten Kirche:* EvTh 17 (1957) 531-546; E. PETERSON, *Das Kreuz und das Gebet nach Osten: Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Friburgo 1959) 15-35; A. HAMMAN, *Oraciones de los primeros cristianos* (Madrid 1956).

*Ayuno:* F. CABROL, *Jeûnes:* DACL VII 2481-2501; J. SVENNUNG, *Statio-Fasten:* ZNW 32 (1933) 294-308; J. SCHÜMMER, *Die altchristliche Fastenpraxis* (Munster 1933); R. ARBESMANN, *Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity:* Tr 7 (1949/51) 1-71; A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'église latine des origenes au XII siècle, en particulier chez Léon le Grand* (París 1954); P. GERLITZ, *Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich*



(tesis, Erlangen 1954). Artículo con el mismo título: ZRGG 7 (1955) 116-126; H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers:* Tr 12 (1956) 1-64.

*Beneficencia:* H LECLERCQ, *Charité:* DACL III 598-653; G. MARSOT, *Bienfaisance: Dict. de Sociol.* III 864-883; G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit* I (Stuttgart [2]1895, reimpr. sin notas, Darmstadt 1959); W. LIESE, *Geschichte der Caritas* (Friburgo 1922); G. MEFFERT, *Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Friburgo 1927); H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum* (Utrecht 1939); F. LOVSKY, *L'église et les malades depuis le IIe siècle jusqu'au début du XXe siècle* (Thonon-Les Bains 1958); J. VON DEN DRIESCH, *Geschichte der Wohltätigkeit,* I: *Die Wohltätigkeit im Altertum* (Paderborn 1959).

*Agape:* DACL I 775-848; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive* (París [7]1926) 283-325; K. VÖLKER, *Mysterium und Agape* (Gotha 1927); BO REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (Uppsala 1951).

*Primitiva moral cristiana:* A. BAUDRILLART, *Moeurs païennes, moeurs chrétiennes,* 2 t. (París [2]1936); J. LEIPOLDT, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche* (Leipzig 1952); W. SCHWER, *Almosen:* RAC I 302-307; A. KALSBACH, *Armut* I: RAC I 702-705; A. BIGELMAIR, *Armut* II: ibid. 705-709; F. HAUCK, *Arbeit:* RAC I 585-590; H. GREEVEN, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (Gütersloh 1935); H. LARMANN, *Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike* (Berlín 1935); H. HOLZAPFEL, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum* (Wurzburgo 1941); A.T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labour in Early Christianity and Ancient Culture* (Washington 1945); J.-P. BRISSON, *Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle:* RSR 33 (1946) 280-316; M. MAEDER, *La liberté et l'esclavage dans l'église primitive* (1951); G. KEHNSCHERPER, *Die Stellung der Bibel und der alten Kirche zur Sklaverei* (Halle 1957), cf. ZKG 69 (1958) 328s; E.J. JONKERS, *Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester:* «Mnemosyne» 10 (1942) 286-302.

*Matrimonio y familia:* H. PREISKER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlín 1928); J. KÖHNE, *Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten* (Paderborn 1931); F. BLANKE - F.J. LEENHARD, *Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche* (Zurich 1949); J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Antike und im Urchristentum* (Gütersloh 1962); J. MAYER. *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia* (Bonn 1938) (FlorPatr 42); A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen* (Friburgo 1926); id., *Diakonisse:* RAC III 917-928; C.C. RYRIE, *The Place of Women in the Church* (Nueva

York 1958); J. DANIÉLOU, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne:* MD 61 (1960) 70-96.

*La Iglesia y la cultura, la Iglesia y el Estado:* C.J. CADOUX, *The Early Church and the World* (Edimburgo ²1955); O. CULLMANN, *Early Christianity and Civilization: The Early Church* (Londres 1956) 195-209; C.N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica* (México - B. Aires 1949); W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Viena 1958); W. DURANT, *César y Cristo, Historia de Roma y del cristianismo desde los orígenes hasta el año 325, 3.ª Parte de la Historia de la civilización* (Buenos Aires ³1959). A. DECKER, *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Klemens von Alexandrien* (Innsbruck 1936); K. BAUS, *Der Kranz in Antike und Cristentum, eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians* (Bonn 1940); C. ANDRESEN, *Altchristliche Kritik am Tanz, ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitte:* ZKG 72 (1961) 217-262; W. BIEDER, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der alten Kirche* (tesis, Basilea) (Zurich 1941); F. STRATMANN, *Die Heiligen und der Staat* II (Francfort del Meno 1949); E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Theologische Traktate* (Munich 1951) 45-147; H RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum* (Munich 1961). A. v. HARNACK, *Militia Christi* (Tubinga 1905, reimpr. Darmstadt 1962); R.H. BAINTON, *The Early Church and War:* HThR 39 (1946) 189-212; E.A. RYAN, *The Rejection of Military Service by the Early Christians:* ThSt 13 (1952) 1-32; H. KARPP, *Die Stellung der alten Kirche zu Krieg und Kriegsdienst:* EvTh 17 (1957) 496-515; J. LEIPOLDT, *Griech. Philosophie und frühchristl. Aszese* (Berlín 1961); W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge/Mass. 1961).

Si preguntamos a las fuentes cuáles son las ideas y creencias que imprimen esencialmente su sello a la piedad del siglo III, se nos imponen en primer término dos conceptos y dos realidades: el bautismo y el martirio. Todos los escritores del siglo III que tratan con algún mayor detenimiento la cuestión de la perfección cristiana y su concreta realización, hablan tan enfáticamente del bautismo como hontanar de la auténtica conducta cristiana, y de la disposición para el martirio como piedra de toque de la misma, que obliga a calificar la piedad bautismal y martirial como las dos fundamentales actitudes de la vida religiosa de la primitiva Iglesia.

### *Piedad bautismal*

Los primeros ensayos de una teoría de la perfección cristiana, de alguna mayor amplitud, los debemos a los primeros maestros



alejandrinos. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA intentó esbozarla en el retrato del gnóstico cristiano que dibujó en el *Pedagogo* y en los *Stromata*. En ese retrato no cabe desconocer la importancia fundamental que en orden a la perfección tiene el bautismo, lo mismo en la teoría que en la práctica [1]. Clemente, sin abandonar en modo alguno la firme creencia de la realidad del sacramento del bautismo, echa mano de la terminología de los misterios, y por medio de ella describe los profundos y transformadores efectos del mismo: la total remisión de los pecados y la liberación del oscuro poder de los demonios [2]. Positivamente, el bautismo es el renacimiento a nueva vida en el reino del Padre; da, por tanto, la inmortalidad y, con el Espíritu Santo que se derrama en el alma, otorga el verdadero conocimiento de Dios, la gnosis [3]. Ésta se concede en principio a todo bautizado, no sólo, por ejemplo, al pneumático; con ella se le concede también fundamental y graciosamente la base de toda la perfección, que ha de desarrollarse a lo largo de la vida [4]. Aunque, por su naturaleza, la gnosis recibida en el bautismo no puede subir de grado, puede, sin embargo, crecer en volumen en cada bautizado, y, sobre todo, manifestarse en la lucha con el mal [5]. Con el bautismo, en el cristiano, real y no sólo simbólicamente, se repite lo que una vez operó el bautismo del Jordán en Cristo; de ahí que la vida nacida de la gracia del bautismo sea imitación de Cristo, con quien se une el creyente en indisoluble unidad por su bautismo [6].

Los que Clemente expresa con entera claridad, pero con alguna reserva y en estilo escueto de tesis, lo desarrolla copiosamente Orígenes, con cálido lenguaje figurado, y con un llamamiento apremiante kerigmático, sobre todo en sus homilías, convirtiéndose así en el más ferviente predicador de la primitiva Iglesia universal, de una piedad bautismal profundamente sentida. Esta piedad la fundamenta por de pronto Orígenes en una teología del bautismo, raíz de todas las exhortaciones a vivir según la gracia del bautismo, y en el acontecimiento sobrenatural y sacramental del acto mismo del bautismo. Orígenes gusta de explicar lo que en este acto acontece por medio de las grandes figuras bautismales del Antiguo Tes-

1. W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlín 1952) 147-153.
2. *Paed.* 1, 26, 2; 1, 30, 1; *Strom.* 4, 26, 5; *Exc. ex Theod.* 77, 3
3. *Paed.* 2, 118, 5; 1, 28, 1; *Protr.* 117, 4
4. *Paed.* 1, 25, 1; *Strom* 7, 14, 1; 4, 160, 3
5. *Paed.* 1, 26, 3; *Protr.* 116, 4.
6. *Paed.* 1, 25, 3; *Strom.* 7, 14, 1.

tamento: el paso del mar Rojo o la travesía del Jordán por Israel, temas tan importantes en la predicación mistagógica del siglo IV [7]. Todo el proceso del candidato al bautismo, desde su primer deseo de instruirse en la fe cristiana, su admisión en el catecumenado y su introducción en la ley de Dios, hasta el día en que, en medio de los sacerdotes, es iniciado en los misterios del bautismo, lo ve Orígenes misteriosamente prefigurado en la salida de Israel de Egipto, en el paso del mar Rojo, en las estaciones de la peregrinación por el desierto y en la travesía del Jordán, tras la cual se le abre la tierra de promisión y Jesús (Josué) es su caudillo, para el resto del camino en lugar de Moisés [8]. Como Israel quedó entonces libre del poder del faraón, así queda el bautizado exento de la dominación de Satán; Como Israel marchó a través del desierto, guiado por la nube y la columna de fuego, así el creyente que ha caminado con Cristo por el bautismo en agua y Espíritu Santo, y, desde ahora, Dios lo guiará por el camino de la salud: «Bajas al agua, te curas y quedas sano y limpio de las manchas del pecado; luego subes de ella, hecho un hombre nuevo, pronto a cantar el cántico nuevo» [9]. Con esto el cristiano es invitado a seguir al nuevo guía o caudillo que se le ha dado en el bautismo. El que antes era *imitator diaboli* ha encontrado en el bautismo un nuevo objeto de imitación, el Logos, con el cual y en el cual comienza el camino de su vida espiritual que lo conduce al Padre [10]. El bautismo es, pues, comienzo de esta nueva vida; mas, como quiera que su virtud vivificante se funda en la muerte de cruz de Cristo, también la vida en la gracia del bautismo tiene su origen último en la muerte de cruz [11]. Sobre estas creencias de fe acerca de la naturaleza del bautismo construye Orígenes su predicación de la vida espiritual como piedad bautismal. Lo que se puso como fundamento en el acto del bautismo, tiene que desarrollarse; la vida nueva recibida ha de florecer en la vida espiritual del alma, y sólo puede hacerlo, si diariamente se renueva [12]. El Logos ha de obrar en el alma del bautizado como una

7. Cf. J. DANIÉLOU, *Traversée de la mer rouge et baptême aux premiers siècles:* RSR 33 (1946) 402-430, y F.J. DÖLGER, *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe:* AuC II (1930) 70-79.
8. *In Iesu Nave hom.* 4, 1; cf. también 5, 1; *In Num. hom.* 26, 4; *In Ioann. comm.* 6, 42, 220.
9. Cf. íntegra la *Hom. 5 in Exod.*, part. 1, 2 y 5.
10. *In Num. hom.* 12, 4; *In Exod. hom.* 10, 4; *In Gen hom.* 2, 5.
11. *In Gen. hom.* 13, 4; *In Exod. hom.* 11, 2.
12. *In Rom. comm.* 5, 8.



cepa, cuyos racimos sólo lentamente llegan a plena madurez [13]. El Logos muestra su virtud purificadora en el alma del que se prepara al bautismo; todo el esfuerzo ascético del catecúmeno en el ejercicio de la vida cristiana recibe su eficacia de la gracia bautismal que comienza a irradiar anticipadamente [14]. La vida espiritual postbautismal sobre todo recibe primordialmente de este sacramento su orientación y su cuño. La *apotaxis* o renuncia a Satán pronunciada en el bautismo, ha de repetirse continuamente, si se quiere conservar la gracia bautismal; su correlativo, la *syntage*, la alianza con Cristo, obliga a fidelidad absoluta a las promesas del bautismo, a custodiar sin vacilación lo único, y romper con las demás cosas, y llevando consiguientemente sobre sí la ignominia de Egipto [15]. La tarea que todo cristiano ha de llevar a cabo en su vida de piedad, puede, según Orígenes, cifrarse muy bien en la densa fórmula: τηρεῖν τὸ βάπτισμα, guardar el bautismo [16]. La fidelidad, empero, a las promesas del bautismo no deriva solamente de la renuncia al mundo de Satán; por el bautismo, Cristo se ha hecho esposo del alma, al que ésta ha de ser ahora fiel. Volver a los espíritus impuros del período de vida pagana sería violar esa fidelidad, significaría manchar la blanca vestidura del bautismo [17]. La fidelidad a las promesas del bautismo y al divino desposorio, sólo puede guardarse en lucha constante contra las potencias del mal. En esta lucha el bautizado sigue una vez más el ejemplo de su Señor, que fue también tentado por el diablo después de su bautismo del Jordán; la piedad bautismal realizada en la vida diaria es nuevamente la realización del seguimiento de Cristo [18]. Desde un ángulo positivo, la fidelidad al bautismo, asegurada con lucha constante, conduce al floreciente desenvolvimiento de todas las virtudes. De la piedad bautismal rectamente vivida brotan sobre todo dos actitudes o disposiciones de espíritu, que el primitivo cristianismo tuvo en la más alta estima: el verdadero amor al prójimo y la disposición para el martirio. El amor al prójimo es la donación ulterior del amor del Padre a nosotros recibido en el bautismo; imitamos al Padre cuan-

13 *In Cant. comm* 2.
14 *In Ioann. comm.* 32, 7; *In Iesu Nave hom* 4, 1; *In Lev hom* 6, 2
15 *In Exod. hom.* 8, 4; *In Iesu Nave hom.* 26, 2; 4, 2
16 *In Ier. hom.* 2, 3.
17 *In Exod. hom.* 8, 5; 1, 5; 11, 7.
18. *In Exod. hom.* 2, 3; 1, 5.

do amamos al prójimo[19]. El Espíritu que se nos comunica en el bautismo, da valor para padecer[20], y en la renuncia del bautismo está implícito el «sí» al martirio[21].

Con su predicación de la piedad bautismal como desarrollo de la gracia del bautismo y seguimiento efectivo de Cristo, no sientan los maestros alejandrinos los apostulados de una doctrina esotérica de la perfección, que sólo se dirigiría a una minoría selecta. Precisamente porque Orígenes habla aquí a todos los cristianos, sabe también que muchos desfallecen ante este ideal de piedad de alta tensión[22], y ello le obliga justamente a hablar sobre la recta inteligencia del misterio del bautismo cristiano y a exigir su realización en la vida diaria. Como los alejandrinos hablan también, aunque no con tal energía, otros pastores de almas y escritores del siglo III. Para Cipriano, la vida cristiana es la continuación de aquella *renuntiatio saeculi* que fue pronunciada en el bautismo; y ahora, cuando Dios prueba a los cristianos en la persecución, ha de realizarse en el seguimiento del Señor[23]. La misma estima de la vida cristiana como cumplimiento del deber bautismal la encontramos en el biógrafo de Cipriano, el diácono Poncio, cuando empieza a describir la vida del obispo a partir únicamente de su bautismo: «Los hechos de un hombre de Dios sólo han de contarse desde el momento que nació para Dios.» El biógrafo hace notar enérgicamente que su obispo predicó constantemente durante la persecución el deber de los cristianos de mostrarse dignos de su nacimiento, y el que quienes han renacido de Dios no deben luego degenerar[24]. A tal estima del bautismo en la diaria vida de piedad del cristiano corresponde finalmente la solicitud con que los rectores de las comunidades cristianas llevaban la preparación al bautismo durante el catecumenado y la solemne forma que daban a su administración. Todo el impresionante patetismo de la iniciación en los misterios de la fe cristiana ha de actualizarse por medio de una vida religiosa que no olvide jamás el esplendor de aquella hora ni la seriedad de las solemnes promesas del bautismo. Cuando el arte cristiano representa en la

19. *In Cant. comm.* 2; *In Ioann comm* 20, 17
20. *Contra Cels.* 6, 44.
21. *Protrept.* 11, 107
22. *In Rom. comm.* 5, 8; *In Num. hom* 5, 1.
23. *Ep.* 13, 5, 3.
24. PONCIO, *Vit. Cypr* 2: *hominis dei facta non debent aliunde numerari, nisi ex quo deo natus est;* ibid. 9: *quos renatos per deum constat, degeneres esse non congruit*



capilla bautismal de la ya mencionada iglesia doméstica de Dura-Europos al buen Pastor en medio de sus ovejas, es decir, de los neófitos[25], con este temprano tratamiento del tema bautismal, predica enfáticamente a los creyentes la categoría y significación sin par de este sacramento.

### *La piedad martirial*

La predicación de la piedad bautismal ganará aún amplitud y profundidad en la homilía mistagógica del siglo IV; en cambio, la piedad martirial, como segunda actitud fundamental de la aspiración cristiana a la perfección, alcanzará su punto culminante ya en el siglo III. Íntimamente unida con la idea del seguimiento o imitación de Cristo, la estimación del martirio como cima y corona de toda perfección viene a ser el santo y seña más difundido y de mayor fecundidad ascética en la primitiva espiritualidad cristiana. Cuando a fines del siglo II hizo la Iglesia universal, en medida creciente, de esta idea tema de predicación interna, podía remontarse a una rica tradición anterior. Ignacio de Antioquía ve ya con claridad la relación entre martirio e imitación de Cristo y la formula de manera impresionante: Sólo es uno verdadero discípulo de Cristo, cuando va a la muerte por Él; el que no acepta voluntariamente la muerte «con miras a su pasión», no tiene en sí la vida de Cristo[26]. El autor del relato del martirio de Policarpo, obispo de Esmirna, tiene interés en notar el paralelismo entre Cristo y el mártir; para él el incipiente culto de los mártires se justifica por el hecho de haber sido éstos los auténticos discípulos e imitadores del Señor. De modo semejante, las iglesias de Lyón y Vienne dicen con orgullo, de sus mártires, que fueron celosos e imitadores de Cristo. Y hasta revisten con una expresión bíblica la idea, al decir de Vettio Epágato que «seguía al Cordero a dondequiera iba», incluso al martirio[27]. La misma concepción defiende Orígenes[28], y el pastor Cipriano toma pie de las persecuciones para recordar a su iglesia que en tales tiempos han de imitar a Cristo como maestro de paciencia y sufrimiento, y que beben diariamente en la celebración eucarística la sangre de Cristo, a fin de poder derramar por Él la propia sangre[29]. El que

25 Cf. supra, p. 419
26 IGNACIO, *Ad Rom.* 4, 2; *Ad Magn.* 5, 2; cf *Ad Rom* 6, 3.
27 *Mart. Polyc.* 17, 3; 19, 1; EUSEBIO, HE 5, 2, 2; 5, 1, 10
28 *In Ioann comm.* 2, 34
29. CIPRIANO, *Ep.* 58, 1, 3

sufre por confesar el nombre de Cristo, se hace así «partícipe y compañero de su pasión», como ponen de relieve los presbíteros romanos en una carta a Cipriano [30]. La idea de la imitación y seguimiento de Cristo aflora con especial frecuencia en las actas de los mártires o cuando los escritores cristianos hablan sobre el martirio [31].

La piedad martirial adquirió una particular fuerza de atracción por la idea de que el martirio cruento une de forma especial con Cristo. Esta unión con Cristo, según la creencia difundida en el siglo III, se pone ya de manifiesto cuando el cristiano atestigua la fidelidad a su Señor entre torturas y suplicios; es Cristo quien entonces lo fortalece, quien en él lucha, por él sufre, el que lo llena con su presencia de manera que, en una especie de éxtasis, apenas siente los dolores de la tortura y de la ejecución [32]. La cristiana Felícitas replica al carcelero que se ríe de los gemidos que exhala al dar a luz a un hijo: «Ahora padezco yo lo que padezco; pero allí otro padecerá en mí por mí, pues también yo quiero padecer por Él» [33]. Cipriano consuela y anima a los cristianos que están a punto de padecer martirio, asegurándoles que entonces el Señor mismo «lucha en nosotros, con nosotros entra en el combate, Él mismo, en nuestra dura lucha, da y recibe a un tiempo la corona» [34]. Esta visión culmina finalmente en la costumbre de distinguir al mártir con el honroso título de *christophoros* [35]. La unión con Cristo logra su perfección por el martirio consumado. Todos están persuadidos de que nada une con tanta certeza inmediatamente con Cristo como el martirio cruento sufrido por Él. De ahí, ya en Ignacio de Antioquía, el anhelo por este género de muerte, que Cipriano caracteriza como «el bautismo que, al salir del mundo, nos une inmediatamente con Cristo» [36]; que, como bautismo de sangre, sustituye plenamente al otro y hasta lo supera en eficacia; pues, una vez recibido, no hay más peligro de recaída. En la doble persuasión de que el martirio representa la forma suprema de se-

30. Ibid. *Ep.* 31, 3: *collega passionis cum Christo.*
31. Cf., por ej., *Passio Perpet. et Felic.* 18, 9; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom* 4, 3, 14; TERTULIANO, *Scorp.* 9; *De resurr. carn.* 8; CIPRIANO, *Ep.* 76, 7, 1; PS.-CIPRIANO, *De laude mart.* 6, 26; 29.
32. Así ya *Mart. Polyc.* 2, 2 y los cristianos de Lyón: EUSEBIO, HE 5, 1, 23.42.
33. *Passio Perpet. et Felic.* 15, 3; cf *Ep. ad Diogn.* 7, 9.
34. CIPRIANO, *Ep.* 10, 4; igualmente 37, 2; 76, 7. Más pruebas en H. v. CAMPENHAUSEN, l. c. 90 n. 1.
35. F.J. DÖLGER, AuC IV (1934) 73-80.
36. *Ad Fortun. praefat.* 4.



guir a Cristo y une de manera única con Él, se funda a la postre el que sea estimado como la perfección simplemente. Clemente de Alejandría identifica martirio y τελείωσις, porque el que muere por su fe «ha llevado a cabo la obra del perfecto amor» [37]. No hay forma más inequívoca de mostrar el amor a Dios y a Cristo, que la muerte cruenta en la persecución. Por eso, la *exhortatio ad martyrium* es un elemento firme de la primitiva predicación y literatura edificante, pero no un clisé gastado, sino muy real y vivo, como la realidad misma del siglo III. Sus más limpios y fidedignos representantes son Orígenes y Cipriano. El escrito de Orígenes sobre el sentido y dignidad del martirio, expresión de la disposición y del deseo auténticos del martirio, exhorta a su padre encarcelado a no dejarse impresionar por la suerte de su familia y no rehuir el martirio, y contempla con orgullo a los obispos y discípulos que siguieron el camino hasta el fin [38]. Orígenes ve en los tiempos de persecución la época verdaderamente grande de la Iglesia, pues en ellos se daban los mártires; al mismo tiempo reconoce con dolor que los largos períodos de paz llevan rápidamente al letargo del entusiasmo por la fe [39]. Las cartas que Cipriano dirige a su iglesia durante la persecución nos ofrecen el mismo cuadro. El obispo de Cartago pone de manifiesto en su propia conducta aquel término medio de prudencia y discreción, que no se arroja necia y fanáticamente al martirio [40], pero no desfallece en el momento de la prueba. Que la disposición para el martirio era, venido el caso, sólo cosa de una minoría, hubo de comprobarlo, sin embargo, Cipriano mismo, cuando el espantoso número de caídos durante la persecución de Decio planteó a los dirigentes de la Iglesia no pequeños problemas.

Piedad martirial se percibe también claramente en la aspiración de sectores cristianos, que buscan forma de sustituir o suplir el martirio cruento, cuando, por motivos varios, no era éste asequible. Ya tempranamente encontramos voces que ven en la seria aspiración a la pureza moral una disposición de espíritu, que no siendo, desde luego, equivalente al martirio real, delata por lo menos una especie de espíritu de martirio, que Dios estima altamente [41]. Orí-

37. *Strom.* 4, 4, 14
38. EUSEBIO, HE 6, 2, 3-6; 6, 3, 4.
39. *In Ier. hom.* 4, 3.
40. Como los montanistas, cf TERTULIANO, *De fuga in persecutione.*
41. Ya CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 4, 7, 43.

genes está persuadido de que hay en la Iglesia cristianos «que han tomado su cruz y siguen a Cristo y están prontos a derramar por Él su sangre» y son, por ende, mártires delante de Dios [42]. En Cipriano está claramente expresada la distinción entre martirio cruento e incruento, y desarrolla también una espiritualidad martirial fundada en el martirio incruento [43]. Lo esencial es aquí que se toma la idea de martirio como criterio de la perfección cristiana, por más que, concretamente, la proximidad al martirio sea más o menos grande. Así, Dionisio de Alejandría pone casi a la misma altura del martirio cruento la abnegada actitud de algunos cristianos que, en tiempo de la peste, hallaron la muerte en el servicio a los enfermos [44]. Una nueva evolución se inicia, cuando se comienzan a apreciar determinadas formas ascéticas — la vida de virginidad y apartamiento del mundo —, como verdaderas sustituciones del martirio sangriento, y se las exalta o preconiza como nueva manera de seguimiento e imitación de Cristo.

### *El ascetismo del siglo III*

La existencia de cristianos de ambos sexos que renuncian al matrimonio, se distancian más que los otros del mundo profano, pero permanecen en sus familias y se ponen al servicio de la Iglesia, no es un hecho que se compruebe por vez primera en el siglo III. El fundamento bíblico de tal género de vida, el ejemplo de celibato dado por Cristo y Pablo, tuvieron muy temprana repercusión, pues ya la carta del obispo de Roma, Clemente, supone la existencia de continentes, y también la *Didakhé* conoce una especie de ascetas ambulantes que despliegan actividad misionera [45]. Ignacio de Antioquía y Hermas de Roma conocen en sus comunidades grupos de vírgenes que gozan de alto prestigio [46]. En sus descripciones de la vida de las iglesias cristianas, los apologistas no descuidan llamar la atención de los gentiles sobre el número considerable de hombres y mujeres que viven célibes y son testigos del alto nivel moral de los seguidores de Cristo; este rasgo de la espiritualidad cristiana no deja de impresionar a los mismos paganos [47]. A estas alusiones, más bien incidentales, de textos del siglo II sucede en el III una serie de escritos que tienen especialmente por objeto el ascetismo cristiano y nos procuran un conocimiento más profundo, tanto de sus ideales como de sus peligros. Sus seguidores han crecido entretanto de tal forma, que representan un factor importante de la vida cristiana en las iglesias de oriente y occidente. Todavía no existe una regla u ordenación fija que determine una forma especial de vida; siguen, pues, generalmente vinculados a sus familias y disponen libremente de sus bienes privados. Sólo las cartas pseudoclementinas *Ad virgenes* permiten reconocer una tendencia a unirse más estrechamente entre sí y apuntan también a una actividad misionera y caritativa de los ascetas [48]. Tampoco existe aún forma ritual alguna para ser admitido en tal estado por la Iglesia; sólo se obligan por una promesa muy seria a llevar vida de continencia [49]. Pero esta promesa es reconocida de los rectores de la Iglesia, ya que castigan muy severamente las faltas contra ella, nada menos que con la exclusión de la comunión eclesiástica. Por otra parte, la promesa no obliga para siempre, pues el asceta, por motivos particulares, puede abandonar aquel género de vida y contraer matrimonio. El estado ascético goza dentro de la Iglesia y ante los pastores de ésta de consideración sin igual. Para Clemente de Alejandría, los ascetas son «los escogidos entre los escogidos», y Cipriano ve en ellos «la porción más gloriosa del rebaño de Cristo, la primavera y flor de la madre Iglesia» [50]. La virginidad ascética adquiere un nuevo matiz y con el creciente prestigio, al verse vinculada a la idea del desposorio del alma con Cristo. Ya Tertuliano menciona el título honorífico de «esposa de Cristo», aplicado a los ascetas vírgenes de uno y otro sexo [51], que entrará posteriormente en el vocabulario típico de la Iglesia. Con la exégesis individual del Cantar de los cantares por obra de Orígenes [52], que ve en él descrita la relación

42. *In Num. hom.* 10, 2.
43. *Ad Fortun.* 13; *De zelo et liv.* 16.
44. EUSEBIO, HE 7, 22, 7
45. *1 Clem* 38, 2, que designa esta vida como ἐγκράτεια; *Did.* 11 y 12
46. IGNACIO, *Ad Smyrn.* 13, 1; *Ad Polyc.* 5, 2; HERMAS, *Past. sim.* 9, 2; 10, 3; *vis.* 1, 2, 4.

47. Por ejemplo, JUSTINO, *Apol.* 15; 29; ATENÁGORAS, *Suppl.* 33; MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 31, 5. Sobre el juicio del gentil Galeno acerca de los cristianos, cf. R. WALZER, *Galen on Jews and Christians* (Oxford 1949).
48. CIPRIANO, *De hab. virg.* 7-12, 18-19; PS.-CLEMENTE, *Ad virg.* 1, 8, 4; 1, 2; ORÍGENES, *In Iudic. hom.* 9, 1; *In Ier. hom.* 20; *Contra Cels.* 5, 49.
49. CIPRIANO, *De hab. virg.* 4 y *Ep.* 62, 3. El can. 13 del concilio de Elvira habla de un *pactum virginitatis*.
50. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis div. salv* 36; CIPRIANO, *De hab. virg.* 3.
51. *De or.* 22; *De resurr. carn.* 61; *De exhort. cast.* 13.
52. Tanto en el comentario como en las homilías sobre el Cantar de los cantares.

del alma particular con su esposo celeste Cristo, comenzó la marcha triunfal de esta idea a lo largo de los siglos siguientes. Por de pronto está al servicio de la vida de virginidad; Metodio de Olimpo quiere a la postre decir con su himno a la virginidad que ésta no debe separarse del desposorio con Cristo. Los relatos de la pasión o martirio de vírgenes consagradas a Dios, como Inés, Pelagio, Cecilia, están completamente impregnados de esta idea [53]. Se trata también de fundar teológicamente el orden y dignidad de los ascetas; su género de vida es la más digna sustitución del martirio de sangre, y, como éste, exige también la entrega total [54]. De ahí que los exhorte Cipriano a que en ellos permanezca vivo el espíritu de los mártires, y Metodio equipare ya directamente virginidad y martirio; otros escritores colocan a los ascetas inmediatamente después de los mártires: éstos dan fruto al ciento por uno, aquéllos al sesenta por uno. A los vírgenes *utriusque sexus* se les da la *corona virginitatis*, como a los mártires la *corona martyrii*, pues la vida de aquéllos es verdadera imitación de Cristo [55].

Un ideal tan alto está expuesto a particulares peligros. Tertuliano avisa enérgicamente a los ascetas que se guarden de la soberbia, a que pudiera inducirlos la alta estima de que gozan en la comunidad; de modo semejante, las cartas pseudoclementinas no ignoran que les amenaza la vanidad y la arrogancia. Cipriano ve con aguda mirada los peligros reales que lleva consigo la vida en el mundo para los ascetas; de ahí que les exija todas las virtudes en su más alto grado. Metodio trata de fortalecerlos positivamente, convidándolos a que dirijan su mirada a la meditación y a la riqueza que se oculta en lo interior; la virginidad ha de ser medio de la propia santificación [56].

La exaltación ascética y la ignorancia de las propias fuerzas morales para ideales de tan alto vuelo, dieron origen en el siglo III al primer paso falso del ascetismo cristiano. Hay ascetas cristianos que viven como «hermano y hermana» en una especie de matrimonio espiritual y ponen así en peligro la virginidad de que han hecho voto. No sólo la exponen a la sospecha y burla de quienes los

53 Cf. los textos reunidos por J. SCHMID: RAC II 560s.
54. METODIO, *Symp* 5, 4; 11
55. CIPRIANO, *De hab virg.* 21; METODIO, *Symp* 7, 3; PS-CLEMENTE, *Ep. ad virg.* 1, 5, 5; 1, 7, 1-2.
56. TERTULIANO, *De virg vel.*, passim; CIPRIANO, *De hab virg.*, passim; METODIO, *Symp* 4, 5; 7, 2; PS-CLEMENTE, *Ep. ad virg.* 1, 3, 2; 1, 4, 2.



rodean, sino que faltan ellos mismos muy gravemente contra ella. Las fuentes no dejan lugar a duda sobre la efectividad y extensión considerable de los abusos [57]. El syneisactismo [58] se propaga en oriente, en Siria y Egipto, así como en África del norte, y obliga a los pastores de la Iglesia a tomar decididamente cartas en el asunto. En tiempo de Cipriano, es expulsado de la comunión eclesiástica un diácono culpable. La mirada lúcida y realista de Cipriano le hace intervenir aun en casos en que no se dan todavía graves desórdenes [59]. El tratado anónimo *De singularitate clericorum* que pertenece al siglo III, no puede ocultar que el mal ha penetrado también en el clero, donde hay quienes echan mano de piadosas sentencias bíblicas para justificar su conducta. Ya en el siglo III imponen algunos concilios graves sanciones a los culpables; pero la costumbre se mantiene tenaz en oriente y occidente; en España, hasta entrado el siglo VI [60].

El ascetismo del siglo III, aunque persiste en su forma anterior, se convierte en fuente de los dos nuevos cauces de graves consecuencias. De él se deriva primeramente el primitivo monacato de oriente, que, en su primera fase de eremitismo, propiamente sólo representa un desplazamiento de la vida y acción ascética, de la comunidad a la soledad, puede verse a fines del siglo III en el relato de Atanasio acerca del período eremítico de la vida de Antonio. La piedad bautismal y martirial de los siglos II y III, juntamente con la virginidad ascética, siguen operando como ideas básicas del monacato y demuestran así su alta vitalidad. Los votos del monje son estimados como segundo bautismo, y su vida como martirio espiritual, que le hace, lo mismo que al mártir real, *athleta Christi;* su continencia le coloca entre el coro de las esposas de Cristo [61]. El ideal de virginidad del siglo III prepara también finalmente, en sus raíces, la idea del celibato clerical [62].

57. Sobre todo, la *Ep. 2 ad virgines* del PS.-CLEMENTE, CIPRIANO, *De hab. virg.* y *De singularitate clericorum.*
58. Dionisio de Alejandría las llama, en EUSEBIO, HE 7, 30, 12, γυναῖκες συνείσακτοι, que posteriormente se traduce al latín como *virgines subintroductae.*
59. CIPRIANO, *Ep.* 4 y 13.
60. Así los concilios de Antioquía (ca. 267/68), de Elvira, can. 27; Ancira, can. 19; y Nicea, can. 3. JERÓNIMO, *Ep* 117, y JUAN CRISÓSTOMO, hablan aún despacio sobre el tema. Sínodos posteriores: Cartago (348), can. 3; Hipona (393), can. 20; Cartago (397), can. 17; Arles (443), can. 3; Agde (510), can. 10; y Toledo (531), can. 3.
61. Cf. E.E. MALONE, *The Monk and the Martyr* (tesis, Washington 1950); J. SCHMID, *Brautschaft (heilige):* RAC II 561.
62. Cf., por ej., ORÍGENES, *In Lev. hom.* 1, 6. que exige la continencia para el sacerdote, porque sirve al altar.

Dentro de la Iglesia universal, la forma ascética de vida era sin duda un ideal que en todo momento era exaltado con fuerza, aunque nunca pasaba de ser un ideal libremente abrazado, que de hecho sólo era seguido par una minoría. Apenas cristianos particulares o sectores enteros intentaban hacer de aquella forma de vida una norma que obligara a todos, surgía inevitablemente el conflicto entre ascetas y pastores de la Iglesia. Representantes de un ideal ascético extremo fueron los encratitas, secuaces del sirio Taciano, que, significativamente, no son designados por el nombre de su maestro, sino por el principio ascético de su vida [63]. Los encratitas de Mesopotamia no admitían al baustismo a nadie que no observara continencia absoluta; obligaban así, al que no quisiera renunciar al matrimonio, a perpetuo catecumenado [64]. No cabe duda de que, en la expulsión de Taciano de la Iglesia universal, hacia el 170, fueros decisivas otras opiniones suyas heréticas; pero seguramente también contribuyó a ello su rigorismo ascético. Se notan también tendencias encratitas en algunos Hechos apócrifos de los apóstoles, así como en la vida de algunos cristianos. Mientras no exigieran la *encrateia* como obligatoria para todos, la Iglesia podía tolerarlos o excusar casos particulares —tales como la castración de Orígenes— como muestras de entusiasmo ascético desmedido. Pero no cabe duda de que el fervor por el ideal ascético en la Iglesia del siglo III ha de estimarse como una prueba de su alto nivel moral.

### *La oración y el ayuno en la primitiva piedad cristiana*

La oración, como elemento insustituible de la religión cristiana, no sólo mantiene en el siglo III el puesto que evidentemente le corresponde, sino que sobre ella recae en medida creciente la reflexión teológica, no menos que el cuidado de la forma de su realización concreta en el orden litúrgico y privado. La teología alejandrina trabaja con ahínco en la interpretación cristiana de la oración y trata de insertarla en la concepción general de la vida cristiana. Los latinos, con Tertuliano y Cipriano a la cabeza, nos permiten reconocer, en sus explanaciones del padrenuestro, el interés predominante del

63 Oἱ ἐγκρατεῖς según IRENEO, *Adv. haer* 1, 28, 1; cf también ORÍGENES, *Contra Cels*. 5, 65.
64 Cf. A. VÖÖBUS, *Celibacy a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church* (Estocolmo 1951).



espíritu latino por las cuestiones prácticas de la forma de la oración y de su importancia para la vida cristiana diaria. Para el alejandrino Clemente, el deber de orar el cristiano es la evidencia misma, pues el alma tiene que dar incesantemente gracias a Dios por los dones que le hace; en la aspiración a la perfección no puede tampoco prescindirse de la oración para pedir el perdón de sus pecados y la verdadera gnosis [65]. En esta oración, a ejemplo de su Señor, el cristiano incluye a hermanos y enemigos, y piensa también en la conversión de todo el mundo al verdadero Dios. La oración lo acompaña en todo su obrar, lo une de la manera más íntima con Dios y le hace «caminar en Dios» [66]. Clemente no puede rebatir mejor la acusación de *asēbeia* que hacen los gentiles contra los cristianos, que indicando cómo para éstos la oración es el sacrificio más precioso y más puro con que dan culto a Dios [67]. No sin cierta vacilación se atreve a dar la definición de que la oración es trato o «conversación con Dios» [68]. De ahí que el cristiano, al guardar escrupulosamente los tiempos de oración, consagra a Dios todo su quehacer diario, y así da testimonio del Señor por su vida entera [69]. La forma más alta de oración, para el verdadero gnóstico, es la oración interior y espiritual, que Clemente distingue claramente de la oración vocal; no renuncia a ésta, pero la categoría más alta le conviene indiscutiblemente a la oración interior. El gnóstico no necesita ya de palabras; tal oración puede ser ininterrumpida, convierte su vida entera en una fiesta y le concede la θεωρία la contemplación de las cosas divinas [70]. En esta distinción entre oración interior y oración vocal se apunta ya, en sentido puramente cristiano, la posterior división de la vida espiritual en activa y contemplativa; Clemente es su primer precursor importante.

Al esbozo esquemático de Clemente sigue una obra especial de Orígenes que ahonda y amplía esencialmente el primer ensayo de su antecesor. Sin embargo, para tener una visión cabal de su doctrina sobre la oración, hay que citar, junto a la exposición teórica, manifestaciones, chispeantes de vida, y textos espontáneos de oración, esparcidos en sus homilías y comentarios bíblicos. Como

65. *Strom*. 6, 113, 2; 6, 102, 1; 5, 16, 7.
66. Ibid., 7, 62, 2s; 7, 41, 4 6; 7, 40, 3; 7, 44, 5; 7, 35, 5
67. Ibid. 7, 31, 7.
68. Ibid., 7, 39, 6: ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἡ εὐχή, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον.
69. Ibid., 2, 145, 6.
70. Ibid. 7, 49, 6s, 102, 1; 7, 35, 6; 7, 49, 4.

Clemente, Orígenes está también profundamente convencido de que la vida del cristiano ha de ser continua oración dentro de la cual la oración diaria tiene un puesto insustituible [71]. Para que esa oración sea fructuosa, necesita determinada disposición del alma, y por tal entiende Orígenes, con la mayor decisión, el apartamiento constante de todo pecado, el empeño incesante para liberarse de los afectos o pasiones *(pathē)* y, finalmente, un recogimiento y concentración que excluya todas las impresiones de fuera y todos los pensamientos de dentro, no susceptibles de consagración [72]. Con estos presupuestos, la oración del cristiano se desenvuelve en una ascensión gradual, cuyo primer escalón está representado por la oración de petición; con ella, sin embargo, hay que pedir las grandes cosas celestiales, que son la gracia de la gnosis y el crecimiento en la virtud [73]. En el grado o escalón de la *proseukhē* acompaña a la oración de petición la alabanza de Dios [74]. La cúspide del orar cristiano se alcanza en la oración interior, sin palabras, que une al alma, de forma señera, con su Dios [75]. Con ello se refleja la intuición fundamental de Orígenes sobre una gradual ascensión espiritual, que acaba en el conocimiento amoroso de Dios, en que el alma queda «divinizada» [76]. Una visión concreta de cómo practicaba Orígenes la oración nos la procuran los numerosos textos de oración, esparcidos sobre todo en sus homilías [77]. Estas oraciones encierran una sorpresa, en cuanto que están muchas veces dirigidas a Cristo, por más que ORÍGENES, en su tratado *De oratione*, defiende persistentemente que la oración se dirija al Padre. Se ve, pues, que la convicción teórica es desplazada por la práctica de una espontánea piedad cristocéntrica, que se percibe de forma múltiple en otros puntos de sus homilías. No sólo exhorta constantemente Orígenes a sus oyentes a que oren a Jesús, sino que él mismo se dirige a Él incesantemente en sus alocuciones, con gritos espontáneos de auxilio, que descubren una rica piedad e intimidad con Cristo. Que la teoría y práctica de la oración, tal como la enseñó y practicó el

71. ORÍGENES, *De ord.* 1, 12, 2.
72. Ibid. 8, 1; 9, 1 3; *Contra Cels.* 8, 17; 7, 44.
73. Las formas o especies de oración son tratadas, según 1 Tim 2, 1, en *De or.* 14, 2; sobre la oración de petición, cf. también *De or.* 1, 17; 2, 2; 13, 4; *Contra Cels* 7, 44.
74. *De or.* 14, 2; 13, 5.
75 *In Num. hom.* 10, 3; *Contra Cels.* 7, 44; *De or.* 9, 2; 10, 2
76 Cf. K. RAHNER: RAM 13 (1932) 113-145.
77. Cf. K. BAUS: RQ 49 (1954) 46-55.



alejandrino Orígenes tuviese una amplia repercusión posterior, es un hecho de gran importancia dentro de la historia de la espiritualidad y, por ende, dentro de la historia de la Iglesia. Su doctrina sobre la oración contribuyó decisivamente a formar la piedad de la Iglesia oriental, sobre todo en su carácter monástico; su piedad práctica epistológica, formulada en oraciones, influyó, pasando por Ambrosio, en la mística occidental crítica hasta Bernardo [78].

Los comentarios del padrenuestro de dos latinos, Tertuliano y Cipriano, nos llevan a una visión y atmósfera original de la oración, que difiere fuertemente de la de los griegos. Los dos están desde luego, al igual que los alejandrinos, profundamente convencidos de la obligación de orar, que para ellos va aneja al ejemplo de Cristo orante y maestro de oración [79]. Conocen los mismos tiempos de oración y su fundamento bíblico, y tienen parecidas ideas sobre las disposiciones del alma para obrar rectamente [80]. Pero están muy lejos del alto vuelo idealista de los griegos; les es extraña toda especulación profunda sobre la naturaleza y dignidad de la oración interior y su importancia para el crecimiento en la vida espiritual y, sobre todo, no se halla en ellos rastro de una teoría de los distintos grados de oración. El interés apremiante para ellos es más bien la forma concreta de la oración y su puesto en la vida diaria de la comunidad. La fórmula preferida de oración es para ellos el padrenuestro, la nueva forma de oración, que enseñó Cristo y sólo los cristianos conocen, porque sólo ellos tienen a Dios por padre [81]. La petición del pan nuestro de cada día es por ambos entendida en sentido eucarístico, que Cipriano expresa con ardor enfático [82]. Para ambos la humildad es la recta actitud del orante, que ha de deponer toda pasión y toda falta, si quiere que su oración sea acepta a Dios [83]. Un rasgo del espíritu ordenador latino se percibe en Tertuliano cuando se mete despacio en cuestiones de ordenación externa de la oración, por ejemplo, en la cuestión de los tiempos u horas — menciona la oración de la mañana, de la noche y de la mesa, y la de tercia, sexta y nona — y en la postura corporal del

78 Cf. F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (París 1951) 153s.
79 TERTULIANO, *De or.* 1; CIPRIANO, *De dom. or.* 1 3.
80. TERTULIANO, *De or.* 11-15; CIPRIANO, *De dom. or* 4-6 34 Para los griegos, cf. CLEMENTE, *Strom.* 2, 145, 1; 7, 40, 3; ORÍGENES, *De or.* 31, 2.
81 TERTULIANO, *De or.* 2; CIPRIANO, *De dom. or.* 9-11.
82 TERTULIANO, *De or.* 6; CIPRIANO, *De dom. or.* 18.
83. TERTULIANO, *De or.* 11-14 17; CIPRIANO, *De dom. or.* 4 6.

orante, que ha de ser con las manos levantadas y extendidas, pues así imita al Señor sobre la cruz [84]. Una nota teológica propia se halla en Tertuliano en lo que dice sobre la ilimitada eficacia de la oración cristiana [85], y en la explanación de la segunda petición del padrenuestro, que, a estilo de Orígenes, entiende en sentido de una inmediata escatología: «Sí, venga muy pronto, Señor, tu reino, pues ése es el anhelo de los cristianos, la confusión de los gentiles y la alegría de los ángeles» [86]. La innegable dependencia de Cipriano respecto a Tertuliano en la explicación del padrenuestro ha hecho tal vez que se pase a veces harto fácilmente por alto lo que de original tiene aún en este punto el obispo africano. Hay que contar primeramente como rasgo original el mayor calor y fuerza persuasiva, con que Cipriano habla de la oración; en segundo lugar, la insistente identificación del reino de Dios y Cristo, «cuya venida deseamos diariamente, cuya pronta llegada ansiosamente anhelamos» [87]. Pero sobre todo hay que contar aquí la nota eclesiológica, que quiere dar a la oración de los cristianos: «Cuando nosotros oramos, no oramos por uno sólo, sino por todo el pueblo, pues somos todos uno»; el pueblo cristiano orante está unido en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. El que rompe esta unidad, peca gravemente y le falta una condición esencial para orar rectamente [88].

Además del padrenuestro, Tertuliano y, sin duda, también Cipriano reconocen la oración libremente formulada [89]. El salterio del Antiguo Testamento ofrecía al cristianismo primitivo una colección de oraciones perfectamente formuladas; sin embargo, su empleo en el ámbito litúrgico y privado supone una previa cristianización, que debió cumplirse ya en el siglo II, pues a fines de éste y comienzos del III el uso de los salmos en el canto litúrgico y en la celebración del ágape se había hecho ya práctica fija [90]. Esta cristianización se llevó a cabo por medio de una interpretación tipológica, que oye en el rezo de los salmos la voz del mismo Cristo que con

84. TERTULIANO, *De or.* 18-25; más escuetamente, CIPRIANO, *De dom or.* 35-36.
85. *De or.* 29.
86. *De or.* 5.
87. *De dom. or.* 13.
89. CIPRIANO, *De dom or* 3; TERTULIANO, *De or* 9
88. *De dom. or.* 8 24 30.
90. TERTULIANO, *Apol.* 39, 18; HIPÓLITO, *Trad apost* (etiópica) en Hennecke 581, Πράξεις Παύλου (Hamburgo 1936) 50s.



las palabras de ellos se dirige al Padre, o la voz de la Iglesia que reconoce en el *Dominus psalmorum* a su Señor glorificado y habla con Él. Un ejemplo particularmente expresivo del primer método o estilo nos lo ofrece el salmo 3, cuyo versículo 5: *ego dormivi et soporatus sum, et exsurrexi,* es ya entendido por Justino como palabra de Cristo resucitado la mañana de pascua, interpretación que se halla también en Ireneo y fue aceptada por Hipólito y Cipriano [91]. El hecho de que precisamente Orígenes conozca la oración psalmódica dirigida a Cristo [92], caracteriza bien la fuerza de esta corriente, a la que, a pesar de sus reparos teóricos, no puede sustraerse. La cristianización del salterio, que hizo de él el libro claramente preferido de oración y canto para la primitiva Iglesia, fue favorecida y facilitada por la categoría y lugar que en la piedad privada y popular tuvo entonces la oración dirigida a Cristo. Esta piedad puede reconocerse de forma impresionante sobre todo en las oraciones que vienen espontáneamente a los labios de los mártires, cuando son llamados a dar el postrer testimonio de su Señor. Las más de las veces son palabras de acción de gracias de los mártires de Cristo, por haberles concedido dar testimonio de Él, o protestas de que aceptan la muerte por su nombre, y, finalmente, gritos de auxilio pidiendo la virtud y asistencia de Cristo en esta hora de prueba suprema. Si se compara el número de oraciones a Cristo con las que se dirigen al Padre, hay que reconocer el eminente cristocentrismo de la oración de los mártires [93]. De esta esfera de oración y piedad populares proceden también las oraciones, en número sorprendentemente elevado, que aparecen en los Hechos apócrifos de los apóstoles [94]; algunas de las oraciones a Cristo ya mencionadas de las homilías de Orígenes pudieran ser un eco de la piedad popular privada.

La oración dirigida a Cristo se muestra, finalmente, en la orientación que al orar adoptan los cristianos, que aparece por vez primera a comienzos del siglo II y se impone ampliamente, en oriente y occidente, durante el III. La motivación de esta costumbre tiene importancia teológica: Se ora vuelto a oriente, porque de oriente

91. JUSTINO, *Dial.* 97, 1; IRENEO, *Adv. haer.* 4, 33, 13, 13; HIPÓLITO, *Com. a los salmos,* fragm. 37 (GCS 1, 2, 153); CIPRIANO, *Testim* 2, 24.
92. Cf., por ej., *In Ioann. comm.* 19, 3; *In Psalm.* 29, 3.
93. La proporción es aproximadamente de 6 : 1; cf. una selección de estas oraciones en K. BAUS: TThZ 62 (1953) 23-28.
94. Una antología en E. v. D. GOLTZ, l. c. 343-356.





se espera venga de nuevo el Señor, y en oriente está el paraíso, anhelado por todos los cristianos [95]. Se ve, pues, que la oración a Cristo de cara al oriente tiene sentido escatológico. Para algunos sectores cristianos del oriente griego y sirio, esta orientación (en el sentido primigenio de la palabra) es una manera de expresar su contraste teológico con el judaísmo, cuyos secuaces oraban vueltos hacia el templo de Jerusalén. A la «orientación» de la oración se añade ya desde el siglo II la práctica de orar ante una cruz, que se coloca en la pared (en madera o pintada) de forma que el orante esté de cara a oriente. Los textos primitivos permiten reconocer claramente también en esto una motivación escatológica: La cruz, como signo de triunfo, precederá al Señor en su segundo advenimiento desde oriente [96]. El uso insistente de la cruz en la orientación de la oración de los cristianos se ve sin duda favorecido por el empleo general del signo de la cruz en la piedad privada y en el culto litúrgico, tal como lo atestiguan en múltiples textos los escritores del siglo II [97]. Valgan por todos las palabras de Tertuliano: «Al salir de casa y caminar, al comenzar o concluir, al vestirnos y calzarnos, al bañarnos y sentarnos a la mesa, al encender las luces, al irnos a la cama, al sentarnos, en cualquier otro ejercicio diario, signamos nuestra frente con la cruz» [98]. Por lo dicho puede verse que, tanto los textos como la postura o gesto de la oración, demuestran haber sido ésta, en la primitiva Iglesia universal, cristocéntrica y «staurocéntrica» (σταυρός = cruz).

El entusiasmo ascético del siglo III desemboca también en la fuerte difusión del ayuno, tanto en el ámbito cultual como en la piedad privada de los cristianos. El ayuno semanal el miércoles y viernes, que se remonta al tiempo apostólico [99], se afirma y experimenta nuevo desarrollo en la *statio* de la iglesia africana. En tiempo de Tertuliano la «estación» se considera aún ejercicio completamente libre; dura hasta la hora nona del día (las tres de la tarde) y va unida a una liturgia especial [100]. Ésta consiste en una celebración de la eucaristía, que, en tiempo ordinario, tenía lugar antes de la salida del sol. La alta estima que los cristianos de África sentían por el ayuno estacional se ve por el hecho de que muchos fieles se negaban, en esos días, a tomar parte en la celebración eucarística, pues la recepción de la comunión, que iba ligada con ella, habría roto, según ellos creían el ayuno [101]. En oriente, sin embargo, según testimonio de la *Didascalia* siríaca, se hizo pronto obligatoria la observancia del ayuno semanal [102]. En Cartago, el ayuno estacional se extendió a veces al sábado, y también la iglesia de Roma debió conocer este uso; en España lo encontramos a fines del siglo III [103]. La Iglesia hubo de defender el carácter de voluntariedad del ayuno estacional frente al rigorismo de montanistas y encratitas, que lo presentaban como estricta obligación para todos los cristianos. En este tiempo cambió también la motivación que se daba para la elección de los dos días de la semana. Antes se quiso recalcar así la independencia del uso cristiano respecto al orden judío que señalaba el lunes y jueves como días de ayuno; ahora se insiste en la relación de estos días con sucesos de la pasión del Señor, que un miércoles fue traicionado por Judas y un viernes murió en la cruz. El ayuno, por ende, en esos días, se entendía como ayuno de duelo [104]. La alta estima en que los dirigentes de la Iglesia tienen el ayuno puede conocerse particularmente por el hecho de que, de formas varias, lo incorporan al culto. Pronto aparece como preparación a la fiesta de pascua un ayuno pascual, que es de distinta duración en las iglesias particulares y puede extenderse a uno, dos y hasta tres días [105]. El ayuno bautismal, atestiguado ya por la *Didakhé* y por Justino, que al principio sólo duraba uno o dos días [106], se amplía ahora; en el tiempo de preparación remota al bautismo consistía en limitarse a pan, agua y sal; en los últimos días precedentes a la recepción del bautismo, se renunciaba completamente a la comida y bebida [107]. El ayuno bautismal es visto en estrecha relación con la oración, que es eficazmente apoyada por el ayuno, y se con-

95. Cf. part. F.J. DÖLGER, *Sol salutis* 136-170, 198-242. En METODIO, *Symp.*, himno final, las vírgenes salen en solemne cortejo nupcial al encuentro de Cristo hacia oriente
96. Demostrado por E. PETERSON, l. c.
97. Últimamente, F.J. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens:* JbAC 1 (1958) 5-19; 2 (1959) 15-22; 3 (1960) 11-16; 4 (1961) 5-17
98. *De cor.* 3, 4.
99. *Did.* 8, 1; HERMAS, *Past. sim.* 5, 1, 2
100. TERTULIANO, *De ieiun.* 2 10 12-14.

101. TERTULIANO, *De or.* 19; *De cor.* 3.
102. *Didasc.* 5, 14, 15.
103. TERTULIANO, *De ieiun.* 14, HIPÓLITO, *In Dan. comm.* 4, 20, 3; *Synod. Illib.*, can 26; cf. J. SCHÜMMER, l. c. 152-159.
104. TERTULIANO, *De ieiun.* 10, *Didasc.* 5, 14, 15.
105. TERTULIANO, *De ieiun.* 2; Ireneo en EUSEBIO, HE 5, 24; *Trad apost* 29 (64 Botte); *Didasc.* 5, 18; DIONISIO ALEJANDRINO, *Ep. ad Basil.* 1.
106. *Did.* 7, 4; JUSTINO, *Apol.* 61, 2; *Trad. apost.* 20 (48 Botte)
107. Cf. J. SCHÜMMER, l. c. 166-168.

sidera también como medio de expiar los pecados y de prepararse para recibir el Espíritu [108]. El ayuno finalmente se convierte en factor muy importante dentro de la disciplina penitencial de la primitiva Iglesia, que imponía al pecador, durante el tiempo de su penitencia, una limitación en el comer y beber y, a veces, también algunos días del más riguroso ayuno. También en este punto se considera el ayuno como un refuerzo de la oración expiatoria, con que el pecador se dirige a Dios. La Iglesia insiste también siempre en el carácter saludable o medicinal de tal ayuno penitencial [109].

El ayuno como medio para dominar la concupiscencia y, por ende, como atajo para más alta perfección, halló particular eco entre los primeros ascetas cristianos. Sin embargo, en esto precisamente se daba el peligro de una estima desmedida, que se manifestaba a veces en una especie de campeonatos heroicos, como reiteradamente se cuenta de los monjes sucesores de los ascetas [110]. Frente a tales degeneraciones, los escritores cristianos recalcan ya tempranamente que lo que importa de veras es el espíritu, el verdadero amor a la penitencia y la abnegación de sí mismo, que dan al ayuno corporal todo su valor [111]. Otros insisten en la caridad o beneficencia como motivo del ayuno, pues así se podía ayudar más copiosamente al hermano necesitado [112]. También en este punto las voces más preciosas son las que ponen el ayuno en estrecha relación con la oración, a la que esta obra ascética da más subida eficacia [113]. En esta misma línea se sitúa también la idea muy difundida de que el ayuno es un medio muy importante para prepararse a la recepción de toda especie de espíritu, de suerte que, para los pneumáticos, profetas, maestros y obispos, se convierte en exigencia natural [114]. Por aquí se comprende la conexión interna entre profecía y ayuno, que hallamos en el montanismo; en éste, el ayuno viene a ser presupuesto absolutamente necesario para el don de profecía, y, desde este punto de vista, TERTULIANO tiene que atacar en su escrito *De*

108. TERTULIANO, *De bapt.* 20; *De ieiun.* 8, 12; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Exc. ex Theod* 83 84.
109. TERTULIANO, *De paen.* 9-11; *Ad ux.* 2, 8; *Didasc.* 2, 16, 2, 41, 6; CIPRIANO, *De laps.* 35.
110. EUSEBIO, *De mart. Pal.* 3; PALADIO, *Hist. Laus.* 1-2.11.18 22 36.38.43.45.48.52.
111. Así ya HERMAS, *Past. sim* 5, 1, 4; 5, 36; JUSTINO, *Dial.* 15; ORÍGENES, *In Lev hom.* 10, 2.
112. ARÍSTIDES, *Apol.* 15.
113. TERTULIANO, *Apol.* 40, 13; *De fuga* 1.
114. Cf. ya 13, 2; más en HERMAS, *Past. vis* 2, 2, 1; 3, 1, 2; 3, 10, 6s; TERTULIANO, *De ieiun.* 13; *Fragm. Murat.* 9-16.



*ieiunio*, de la forma más viva, a la Iglesia universal, que no podía aprobar semejante sobreestimación de una práctica ascética [115].

### *Primitiva vida moral cristiana*

Los ideales de perfección cristiana que acabamos de describir representaban, como ya se ha hecho notar, exigencias máximas, cuyo cumplimiento sólo era posible a una selección, es decir, a una minoría entre los cristianos. Aquí nos podemos preguntar cómo configuró su diaria vida religiosa la gran mayoría de los miembros de las iglesias en medio de un ambiente pagano y de una cultura profana determinada por presupuestos paganos. Por desgracia, las fuentes, aun para el siglo III, sólo nos dan una respuesta en muchos aspectos deficiente y no nos permiten trazar un cuadro completo de la conducta cristiana, que pudiera valer para todos los ámbitos de propagación del cristianismo de entonces. Las más abundantes son también en esto las voces que nos vienen del espacio norteafricano, cuyos dos principales escritores, Tertuliano y Cipriano, con su marcado interés por las cuestiones religiosas de la vida diaria, nos ofrecen datos preciosos y no escasos. Junto a ellos hay que citar también a los maestros alejandrinos, Clemente y Orígenes, que hablan también a menudo de las mismas manifestaciones de la vida cristiana diaria en las comunidades egipcias.

El intento de apreciar objetivamente lo que la cristiandad llevó a cabo en el terreno de que aquí tratamos, tiene que llamar fuertemente la atención sobre las dificultades concretas con que, día a día, tenía que tropezar una realización de la moral cristiana. Entre tales dificultades hay que citar primeramente las molestias o vejaciones a que se veían expuestas las minorías cristianas en todos los períodos de actividad misional, al querer formarse y afirmarse a sí mismas en medio del ambiente pagano que impregnaba todos los órdenes de la vida privada y pública. Muchas profesiones y ramas del comercio o industria estaban al servicio inmediato del politeísmo de la antigüedad decadente, y de ellas tenían prácticamente que excluirse a sí mismos los cristianos, si no querían arriesgar sus propias creencias religiosas [116]. De esta atmósfera general pagana emanaba además

115. Cf. part. R. ARBESMANN, l c 52-71.
116. Véase supra, p 407s, lo dicho sobre el catecumenado

constantemente una invitación seductora a retornar a las antiguas costumbres; resistir a esa seducción exigía del cristiano una renuncia que debía renovarse de continuo justamente en la vida diaria. Sólo a costa de una altísima disciplina moral podían sobre todo preservarse de los peligros que suponía el fuerte desenfreno en el orden sexual, uno de los más lamentables fenómenos de la vida moral (o inmoral) de la antigüedad tardía. Aquí se daba francamente una situación de prueba, ante la que el ideal moral cristiano tenía que demostrar su calidad real.

Las fuentes nos permiten reconocer que, precisamente en el siglo III, las comunidades cristianas se vieron sometidas a pruebas a las que no resistieron totalmente. En los períodos algo largos de paz de este tiempo, el veneno de la atmósfera pagana que las envolvía pudo desplegar su lento pero duradero efecto, que se manifestó de forma espantosa, cuando, como vejamen extraordinario, se desencadenó sobre ellas una oleada de persecución violenta, como la de Decio y Diocleciano. El alto número de apostasías en los años 249-250 revela un fuerte adormecimiento de la disciplina cristiana, que no opuso resistencia decisiva a los seductores placeres o comodidades de la civilización pagana. El cuadro correspondiente que traza sobre todo Cipriano, habla un lenguaje inequívoco[117]. También Eusebio, al describir la situación general que precede al estallido de la persecución de Diocleciano, tiene que señalar más de una manifestación desagradable en la vida de las iglesias, tales como las ingratas disputas entre los dirigentes mismos de la Iglesia y, sobre todo, la negligencia o relajamiento de la disciplina moral, pues muchos cristianos, «a manera de paganos... acumulaban pecados sobre pecados», hasta tal punto, que el historiador de la Iglesia no puede explicarse la persecución que vino encima sino como un castigo divino[118]. Al tratar de la cuestión de la penitencia veremos cómo los graves pecados de los cristianos, precisamente en materia sexual, obligan a los pastores de la Iglesia a repetir constantes y serias amonestaciones y a tomar rigurosas medidas. Sin embargo, a despecho de estas graves sombras en el cuadro general de la conducta cristiana durante el siglo III, es indiscutible que el cristianismo logró entonces levantar el nivel moral de las iglesias

117. Cf. supra, p. 333s.
118. EUSEBIO, HE 8, 1, 7-9.



particulares muy por encima del que mostraba el paganismo ambiente.

### *Matrimonio y familia*

Este alto nivel moral se pone de manifiesto, en forma particularmente impresionante, en el matrimonio y la familia. Cierto que la pintura que ofrece Tertuliano de la belleza del matrimonio cristiano es un cuadro ideal que transfigura la realidad, pero demuestra que se conocía ese ideal y se aspiraba seriamente a su realización. Ya Ignacio de Antioquía había recomendado que el matrimonio se celebrara ante el obispo, y también en tiempo de Tertuliano contraen los cristianos su unión ante la *ecclesia* y lo sellan con una bendición, aunque ello no signifique aún que exista un rito litúrgico propio ni que sea ineludible la presencia del obispo en la celebración del matrimonio. De la común creencia religiosa de las dos partes dimana la armonía interna del matrimonio, que recibe sus fuerzas, en los días prósperos y adversos, de la común participación en el banquete eucarístico[119]. Como esas condiciones no se daban en los matrimonios entre cristianos y gentiles, no eran éstos aprobados por la Iglesia, pues la parte cristiana estaba en este caso muy fácilmente expuesta a contactos con el culto pagano, y se le dificultaba el cumplimiento de más de un deber y costumbres religiosas de su fe. Cipriano, al enumerar los abusos y desórdenes de la iglesia de África que provocaron el castigo de la persecución décica, menciona expresamente los matrimonios entre cristianos e infieles, por los que «son entregados a los gentiles los miembros de Cristo». Por eso la Iglesia veda expresamente tales matrimonios; los padres que dan su consentimiento al matrimonio de sus hijas con un hereje, judío o hasta un sacerdote de los ídolos, son reos de graves penas eclesiásticas[120]. La indisolubilidad del matrimonio cristiano, que, desde Pablo, tiene su más profunda motivación en su carácter de símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia (Eph 5, 32; 1 Cor 7, 10ss), es decididamente afirmada por la mayoría de los escritores del siglo III[121]. La solicitud de la Iglesia velaba también

119. IGNACIO, *Ad Polyc.* 5; TERTULIANO, *Ad ux.* 2, 8.
120. TERTULIANO, *Ad ux.* 2, 4-6; CIPRIANO, *De laps.* 6; *Synod. Illib.*, can. 15-17; *Synod. Arel*, can. 11.
121 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 2, 23; ORÍGENES, *In Matth. hom.* 14, 16; TERTULIANO, *Adv Marc* 4, 34; *De pat.* 12; *De monog.* 9.

por la santidad del matrimonio, que había de mostrarse en la guarda de la fidelidad conyugal y en la reverencia al niño. El adulterio era gravemente castigado en la disciplina penitencial eclesiástica; toda forma de aborto estaba severamente proscrita como homicidio, y era también reprobada la exposición de los hijos después de nacidos. En esto precisamente era donde más violentamente chocaban los postulados de la ética cristiana con la disolución pagana o con la concepción del derecho romano, que sólo estimaba como hombre al niño ya nacido [122].

Así entendido el matrimonio cristiano, la posición de la mujer es la de compañera con paridad de derechos, con lo que el cristianismo le otorga, en principio, mucho más alta consideración que la mayoría de las religiones paganas del tiempo. Sin embargo, las segundas nupcias sufren un innegable menosprecio; no se prohíben como entre los montanistas; pero, dada la tendencia ascética de la época, se las mira como indicio de menor aspiración moral. El apologista Atenágoras llega incluso a marcarlas a fuego como «decente adulterio». Esta estimación no se presenta sólo aisladamente, sino que corresponde a la mente de la Iglesia, que, por ello, prohíbe a los clérigos la asistencia a la celebración de tales nupcias, y ve en el segundo matrimonio de un clérigo un óbice para ser admitido o para permanecer en la clerecía. Pero, sobre todo, un tercero o cuarto matrimonio se consideraba como un fallo serio contra las exigencias de la disciplina cristiana y, como dice Orígenes, excluía de entre los perfectos [123].

### *La primitiva beneficencia cristiana*

La manera en que la Iglesia cumplía el mandamiento del amor al prójimo constituye una piedra de toque del valor que en la vida diaria tenían los principios éticos cristianos. El ejercicio práctico de la caridad con el hermano en la fe que sufre necesidad o con el gentil enfermo o infortunado, es, en vivo contraste con la correspondiente actitud pagana, un innegable título de gloria de la

122. *Synod. Illib.*, can. 14.47.64 70.78; ATENÁGORAS, *Suppl* 35; TERTULIANO, *Apol.* 9, 8; MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 30, 2; HIPÓLITO, *Refut.* 9, 12, 35; cf. F J. DÖLGER: AuC IV (1934) 23-55.

123. ATENÁGORAS, *Suppl.* 33; cf. ya HERMAS, *Past. mand.* 4; TEÓFILO, *Autol.* 3, 15; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 2, 23; 3, 11; ORÍGENES, *In Luc. hom.* 17, 10; *In Ier. hom* 20; *In Matth. comm.* 14, 22; *Synod. Ancyr*, can. 19; *Neocaes.*, can. 3 y 17.



primitiva Iglesia universal. Una de las más tempranas formas del ejercicio de la caridad o beneficencia son los ágapes, —comidas en las comunidades cristianas—, que se destinaban a fomentar la conciencia comunitaria entre sus miembros de distinta posición social y ofrecían a la vez la posibilidad de prestar eficaz ayuda material a quienes de entre ellos sufrían necesidad, y de prestársela con la mayor consideración. Los ágapes se celebraban en la casa particular de un miembro pudiente de la comunidad o en la iglesia misma bajo la presidencia del obispo —que podía también ser representado por un presbítero o diácono— el cual iniciaba al acto con una bendición sobre los dones aportados. Con los presidentes se tratan allí cuestiones relativas a la vida de la comunidad, y se tenía cuidado de que también los enfermos y viudas ausentes recibiesen parte de los dones. A veces un cristiano invita aparte a las viudas o les lleva a casa medios de vida. Los abusos que esporádicamente ocurren en los ágapes, no merman el valor de estas reuniones que, según Clemente de Alejandría, en marcado contraste con los usos paganos, representan una forma propia de sociabilidad cristiana y no permitían que surgiesen tensiones sociales dentro de las comunidades cristianas [124].

TERTULIANO nos ofrece en su *Apologeticum* una visión instructiva del trabajo benéfico de la iglesia de Cartago a comienzos del siglo III. En ella existía una especie de caja común para las aportaciones voluntarias de los fieles; con ellas se sustentaba a los pobres, se cuidaba de los ancianos necesitados, se atendía a los niños huérfanos y sin medios de vida, se socorría a los hermanos encarcelados y se enviaban auxilios a los hermanos condenados a trabajos forzados en las minas [125]. Una forma especial de la primitiva caridad cristiana la encontramos en la hospitalidad, celebrada ya en la época apostólica y postapostólica y no menos recomendada también en el siglo III, por la que se recibía y atendía con generoso amor a los hermanos viajeros. Orígenes toma la hospitalidad por tema de dos homilías, y Cipriano deja a uno de sus presbíteros dinero que distribuir, durante su ausencia, a forasteros necesitados. La *Didascalia* siríaca encarece vivamente al obispo la solicitud por los forasteros o

124. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed* 2, 1, 4ss; TERTULIANO, *Apol* 39, cf E. DEKKERS, l c 67-71; HIPÓLITO, *Trad. apost.* 26-27 (57-62 Botte); *Didasc.* 2, 28, 1-3.

125. *Apol.* 39.

peregrinos, y también la inculcan los concilios de Elvira y Arles. De este deber caritativo nace en el siglo IV una amplia organización con la erección de hospederías y hospitales [126]. La impresión que esta clase de beneficencia producía en sectores paganos la confirma, contra su voluntad, el emperador Juliano, cuando escribe que lo que más favoreció al cristianismo fue «la filantropía con los peregrinos y el cuidado de sepultar a los muertos» [127]. Este último rasgo, la solicitud en dar digna sepultura a los difuntos pobres, hermanos en la fe, se sentía también como un deber de caridad y se hace resaltar como timbre de gloria del cristianismo frente al paganismo. A ser posible, se entierra a los difuntos en medio de hermanos en la fe, y se les da muestra de amor más allá de la tumba al mandar ofrecer por ellos el sacrificio eucarístico y recordarlos más adelante en la oración [128].

El cristianismo preconstantiniano no se planteó el problema de los esclavos en un sentido que lo hubiera movido a trabajar por la abolición de la esclavitud; sin embargo, la primitiva caridad cristiana no podía desinteresarse por la suerte de los esclavos cristianos. Al reconocer a los esclavos que se hacían cristianos como hermanos y hermanas de los otros fieles sin limitación alguna y concederles plena igualdad de derechos dentro de la Iglesia, contribuyó de manera decisiva al mejoramiento de su situación [129]. Un esclavo tenía acceso a los cargos eclesiásticos, incluso el episcopado. El hecho de que HERMAS hubiera nacido esclavo no fue óbice al prestigio de su *Pastor* [130]. Esclavos o esclavas mártires son altamente venerados sin restricción alguna, como, por ejemplo, Blandina de Lyón y Felícitas de Cartago. El trato deshonroso dado por amos cristianos a sus esclavos es vivamente reprendido y, en ocasiones, castigado con penas eclesiásticas. Por otra parte, a esclavos que entendían evidentemente mal su «libertad cristiana» y aspiraban a ser rescatados a costa de la caja de la comunidad, se les recuerda el profundo sen-

---

126. Cf. G. STÄHLIN: ThW v 1-36 (φιλοξενία). Según EUSEBIO, HE 4, 26, 2. MELITÓN DE SARDES escribió Περὶ φιλοξενίας. ORÍGENES, *In Gen. hom.* 4 y 5; CIPRIANO, *Ep* 7; *Didasc.* 2, 58, 6; *Synod. Illib.*, can. 25; *Synod. Arel.*, can. 9. Cf. también JUSTINO, *Apol.* 67, 6; TERTULIANO, *Ad ux* 2, 4.

127. SOZÓM., HE 5, 15.

128. ARÍSTIDES, *Apol.* 15; TERTULIANO, *Apol.* 39; LACTANCIO, *Div. instit.* 6, 12; CIPRIANO, *Ep.* 67, 6. TERTULIANO, *De monog.* 10; *De cor.* 3; *De exhort. cast.* 11; CIPRIANO, *Ep.* 1 y 12.

129. Así ya TACIANO, *Or.* 11; ARÍSTIDES, *Apol.* 15; IRENEO, *Adv. haer.* 4, 21, 3; TERTULIANO, *De cor.* 13; EUSEBIO, *De mart. Pal.* 11, 1.

130. Véanse las pruebas en E.J. JONKERS: «Mnemosyne» 10 (1942) 286-302.



tido del servicio cristiano, por el que han de soportar su estado para gloria de Dios [131].

Pero el amor cristiano al prójimo hubo sobre todo de probarse en tiempos de catástrofes extraordinarias, que no escasearon en el siglo III. Dionisio de Alejandría ha entonado un himno de gloria al espíritu de sacrificio cristiano que animó a clérigos y laicos de la ciudad, cuando, hacia el año 250, durante una epidemia, cuidaron, sin temor al contagio, de sus hermanos enfermos y dieron así su vida, mientras los paganos huían de sus familiares y dejaban insepultos sus cadáveres. Por su palabra y ejemplo, en ocasión en que la peste hacía estragos en Cartago, Cipriano invitó a sus fieles a una ayuda organizada, que no excluía a los mismos paganos. Honrosamente se destacó también la conducta de los cristianos respecto a la de sus conciudadanos gentiles en una epidemia en tiempo de Maximino Daya, ya que atendendieron abnegadamente, sin distinción de religión, a enfermos y hambrientos [132]. La beneficencia cristiana se extiende también a toda el área de propagación del cristianismo, en que se dé una situación de necesidad. Y la ayuda se presta con espontaneidad tan sencilla e impresionante, que revela un sentimiento de comunidad o solidaridad entre los creyentes de la Iglesia universal, como no lo mostró agrupación alguna religiosa de la época. Las fuentes producen la fuerte impresión de que, en este orden, la conducta de la iglesia romana era considerada como ejemplar. Parece ser que, en cuanto recibía noticias de una situación de necesidad particular, aunque fuera en el remoto oriente, la iglesia de Roma estaba siempre dispuesta a una ayuda inmediata y eficaz. Lo que, hacia el 170, ensalza en ella Dionisio de Corinto, mantiene también su validez en el siglo III: «Y es así que, desde el principio, tenéis costumbre de hacer beneficios varios a los hermanos y mandar subsidios a muchas de las iglesias establecidas por todas las ciudades, y así aliviáis la pobreza de los necesitados, y suministráis a los hermanos condenados a las minas con los socorros que desde el principio les enviáis. Con ello, romanos, mantenéis la costumbre que de vuestros padres romanos recibisteis. Y esa costumbre no sólo la ha conservado vuestro santo obispo Sotero, sino que la ha acre-

---

131. *Synod. Illib.* can. 5. IGNACIO, *Ad Polyc.* 4, 3.

132. EUSEBIO, HE 7, 22, 7-10 y 9, 8, 1; CIPRIANO, *De mortal.*, passim; PONCIO, *Vita Cypr.* 9.

centado, ora por la liberalidad de sus envíos a los santos, ora consolando como padre amantísimo a sus hijos, a los hermanos peregrinos» [133]. El hecho es que, unos cien años más tarde, Dionisio de Alejandría cuenta que Roma hizo llegar socorros regularmente a las iglesias de Arabia y Siria, y, en Capadocia, no se había olvidado por los días de Basilio que, bajo el obispo Dionisio (259-269), la iglesia de Roma había enviado allí dinero, a fin de rescatar de sus amos gentiles a prisioneros cristianos. Una noticia de Eusebio supone que también en la persecución de Diocleciano procuró ayudas semejantes [134]. Igual sentimiento de responsabilidad por otras iglesias distingue a Cipriano de Cartago, que organizó en su comunidad, en favor de las iglesias de Numidia, una colecta cuyo considerable importe se destinó a atender a los prisioneros de aquéllas [135].

La ejecución práctica de las tareas impuestas por el amor al prójimo exigía en las comunidades mayores del siglo III determinado aparato administrativo en cosas y personas. Junto a los diáconos, auxiliares natos del obispo en el ministerio de la caridad, aparecen cada vez más las mujeres, que eran imprescindibles para la atención de las de su sexo. Para tales tareas se echó mano por de pronto de las viudas que, de acuerdo con 1 Tim 5, 3-16, eran altamente estimadas como estado especial dentro de la comunidad. En ese estado especial sólo son admitidas mujeres acreditadas — el juicio incumbe naturalmente al obispo —, sin consagración especial y sin prescripción de votos. Se las emplea preferente en la cura doméstica de almas y en trabajo misional entre mujeres; ellas se consagran a la educación de los huérfanos, trabajan en el cuidado de los enfermos y toman a veces también a su cargo el socorro de los prisioneros [136]. A partir del siglo II, se admiten también para esos servicios mujeres solteras que, posteriormente, lo mismo que las viudas dedicadas a la beneficencia, reciben el nombre de *diaconisas*. Cuando, a consecuencia de la corriente ascética, el estado de las vírgenes y viudas se va desligando más y más de este orden de funciones, la función de las diaconisas, señaladamente en Siria, pasó a ser un claro cargo de la comunidad. La diaconisa se ocupa ahora particularmente en

133. EUSEBIO, HE 4, 23, 10; cf. IGNACIO, *Ad Rom prooem :* ἡ προκαθημένη τῆς ἀγάπης.
134. EUSEBIO, HE 7, 5, 2; 4, 23, 9; BASILIO, *Ep.* 70
135 CIPRIANO, *Ep.* 76-79, part. *Ep.* 62.
136 CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed* 3, 97; ORÍGENES, *De or* 28, 4; *In Luc. hom* 17, 10; *In Is. hom.* 6, 3; EUSEBIO, HE 6, 43, 11; *Didasc* 3, 1, 2; 3, 21; TERTULIANO, *De virg vel.* 9; *Ad ux.* 1, 7; *De exhort. cast.* 13.



atender a catecúmenos y bautizados de sexo femenino, en el apostolado entre cristianas en familias paganas y en el cuidado de mujeres enfermas. En el siglo IV, como consecuencia del aluvión de masas paganas hacia la Iglesia, crece aún la importancia de las diaconisas, que alcanzan su forma definitiva y viven su edad de oro. En el occidente latino, no se halla rastro del ministerio o cargo de las diaconisas antes del siglo IV; de donde cabe concluir que, aquí, fueron las viudas, que ya Hermas conoce en Roma como estado especial, las que mantuvieron funciones de aquéllas [137]. La creación de una institución que de forma tan consciente respondía a las dotes específicas de la mujer es, en esta esfera, una realización gloriosa de la primitiva Iglesia cristiana; el bien que de ella emanó, obligó a los siglos posteriores a mantenerla en principio, aunque sus formas se renovaran constantemente.

La beneficencia cristiana enfrentó forzosamente a la Iglesia con una serie de cuestiones sociales particulares, como la riqueza y bienes de la tierra, el trabajo, la pobreza, y otras, que le obligaron a tomar una posición. Quien más extensamente se pronuncia sobre estos puntos — el de la riqueza y pobreza señaladamente — es Clemente de Alejandría, sin que su opinión pueda, sin embargo, tenerse por la universalmente reconocida por la Iglesia entera. La distancia respecto a la riqueza y bienes terrenos en que se situó el Nuevo Testamento, es fundamentalmente mantenida por Clemente, aunque su juicio sobre estas cosas no sea tan pesimista como el de otros cristianos. La riqueza no excluye de suyo del reino de los cielos, como tampoco la pobreza sin más garantiza la entrada en él; sin embargo, Clemente está profundamente persuadido del peligro que la riqueza entraña para todo cristiano. Que los bienes de fortuna resulten perniciosos para el cristiano, depende de que sea esclavo de esos bienes y haga de ellos la razón de ser de su existencia. El que conserva su libertad interior respecto a ellos y sufre serenamente su pérdida, pertenece a los pobres de espíritu que el Señor proclamó bienaventurados. Ponerlos al servicio de sus hermanos es hacer recto uso de ellos [138]. De ahí el alto elogio de la limosna, que hallamos en la mayoría de los escritores de la época y que

137. El nombre de *diaconissa* aparece por vez primera en el concilio de Nicea, can 19; *Didasc.* 3, 12, 1-4; HERMAS, *Past* , vis. 1, 4, 3
138. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis div. salv* , passim; *Paed* 3, 35; *Strom* 2, 22, 4; 4, 31, 1

alcanza su punto culminante preconstantiniano en el escrito especial de Cipriano sobre este tema. Si ya la llamada carta segunda de Clemente había puesto la limosna por encima del ayuno y la oración, en Cipriano alcanza la categoría de un medio de gracia, con que el cristiano puede expiar las faltas diarias cometidas después del bautismo [139]. No cabe duda de que muchos cristianos siguieron de buna gana las exhortaciones a la beneficencia que su obispo les dirige, como lo demuestran las formas de caridad cristiana que acabamos de describir; algunos, llevados de ascético entusiasmo, se desprendieron de sus bienes o hicieron irreflexivamente sus limosnas, de suerte que un Orígenes, por ejemplo, recomienda se examine prudentemente la situación de cada menesteroso y de acuerdo con ella se le socorra [140]. Sin embargo, con toda su solícita provisión, la Iglesia no se descuidó de predicar el alto valor personal del trabajo, punto en que se enfrentó con las ideas de la antigüedad, que, señaladamente en el trabajo corporal —tenido por signo de servidumbre y esclavitud—, veía generalmente un mal y una triste necesidad. La Iglesia sigue en esto el ejemplo judío y veterotestamentario y recalca que también el trabajo sencillo es digno de estima y ha de ser preferido a la cómoda ociosidad de muchos paganos. Las constituciones eclesiásticas consideran el trabajo como deber evidente y determinan que ningún cristiano, capaz de trabajar, reciba socorros de la comunidad [141]. Sólo con Agustín se inicia una reflexión más honda sobre el sentido religioso y moral del trabajo, que conduce a la formación de una ética cristiana del mismo. La contribución que la Iglesia del siglo III aportó a la solución práctica del problema del trabajo fue tan amplia, que llamó la atención de los mismos paganos. Tertuliano cuenta que algunos de éstos decían irónica y despectivamente, aludiendo a ello: «Mirad cómo se aman» [142]. Lo que quería ser una burla, constituye a la postre el más alto elogio.

139 CLEMENTE, *Ad Cor.* 2, 16; CIPRIANO, *De op. et eleem* 1
140. Cf., por ej., HERMAS, *Past. mand.* 4-6; ORÍGENES, *In Matth comm* 61
141 *Did.* 12, 2-5; ARÍSTIDES, *Apol.* 15; TERTULIANO, *De idol* 5, 12; *Apol* 41; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed* 3, 11; *Didasc.* 2, 4, 3.
142. *Apol.* 39.





El hecho de que el primitivo cristianismo tomara actitud de marcada reserva ante las comodidades de la civilización de la antigüedad decadente, está en consonancia con su fundamental actitud ascética. Sin duda el rigorismo de Tertuliano se pasa de raya al rechazar radicalmente, como invención de los démones, la mayor parte de los bienes de la civilización; pero también hombres moderados, como Clemente de Alejandría, reprueban todo lo que se ordenaba a un exagerado culto de la belleza y del cuerpo y degeneraba en bienestar excesivo; si bien Clemente, sobre todo, no es contrario a un cuidado razonable de la salud y un uso discreto del ornato [143]. Los graves peligros para el ideal moral cristiano, anejos a las diversiones paganas, a sus luchas de gladiadores, representaciones teatrales y danzas, eran naturalmente evitados por su relación con el culto de los dioses, aunque dicha relación no fuera evidente. Sin embargo, la discusión que sobre eso hubieron de sostener Tertuliano y Novaciano demuestra lo difícil que se les hacía a algunos cristianos desprenderse de su arraigada inclinación a tales formas de diversión [144].

La apreciación de la literatura y ciencia paganas está muy matizada en los escritores cristianos del siglo III. Los griegos se muestran mejor dispuestos que los latinos, a excepción de Lactancio, a atribuirles alguna importancia, siquiera sea con limitaciones. Clemente Alejandrino no puede aceptar la opinión de los que ven en la filosofía griega una invención del diablo; según él, la filosofía griega tiene una significación providencial como preparación para el cristianismo, por más que algunos de sus representantes, llevados de su afán de cuidar la forma, perdieron de vista el fondo objetivo. El pensamiento filosófico puede también preparar en el cristianismo el camino a la fe. En la poesía, Clemente estima positivamente la tragedia, porque enseña a levantar la mirada al cielo [145]. También Orígenes se abre con simpatía a algunas realizaciones de la ciencia profana. En su discusión con Celso se defiende del reproche que éste le dirige de ser inconsecuente cuando apela a testimonios de filósofos

143. TERTULIANO, *De cor.*, passim; *De cultu fem.* passim; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paed* 2, 8 y 11-12; 3, 2 y 10-11; MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 12 38; CIPRIANO, *De laps.* 6.
144 *De spect.*, passim, part. 1; NOVACIANO, *De spect.* 2-3
145. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 6, 17, 156; 6, 8, 66; 6, 17, 153; 1, 5, 28; 6, 16, 151; 5, 14, 122; *Protr.* 4, 59.

gentiles en favor de la inmortalidad del alma; y por el mismo caso rebate la afirmación de que los cristianos rechacen el método dialéctico. Orígenes reconoce la importancia de las ciencias profanas para la instrucción cristiana; sólo estima negativamente, frente a la sencillez y escrupulosidad de los evangelistas, la sofística y retórica de algunos de sus maestros [146]. Mucho más reservada es la postura de Hipólito, que ve la razón y origen de las herejías en su dependencia de la filosofía, y antepone a ésta y a la literatura griega la sabiduría de egipcios, babilonios y caldeos [147].

Del lado latino, Minucio Félix llega a un radical repudio de la poesía pagana que, por su fondo mitológico, es inaprovechable para la educación cristiana de la juventud. Tampoco tolera el escepticismo religioso en la cuestión del conocimiento de Dios; pero juzga positivamente el esfuerzo de otros pensadores por lograr el verdadero concepto de Dios [148]. De singular complejidad es la postura de Tertuliano, que, sin embargo, se muestra según el tema y la fase de su vida, con intensidad y motivación distintas. En los primeros escritos apologéticos admite por lo menos indirectamente la utilidad del esfuerzo o estudio filosófico, pues Tertuliano mismo aduce los trabajos de crítica religiosa de los filósofos paganos en pro de su argumentación [149]. En las obras polémicas, en que combate las herejías, su juicio sobre el valor de la filosofía se torna más escéptico, pues la hace, por lo menos en parte, responsable de ellas; sus conclusiones son sólo aprovechables, cuando están de acuerdo con la verdad cristiana [150]. Luego los escritos ascéticos prácticos delatan un fuerte pesimismo en el juicio de toda la literatura pagana, que, según él, apenas puede contribuir para nada a la formación de la vida moral cristiana. De ahí que, en un cristiano, no pueda tolerarse la profesión de maestro en una escuela pagana; Tertuliano no puede imaginarse que pueda enseñarse algo de que no se está íntimamente convencido [151]. Aquí se palpa algo de la contradicción que escinde el alma del escritor africano; él mismo pone al servicio de su producción literaria cristiana, a menudo de manera superior, su extenso conocimiento de la literatura y ciencia paganas, e impugna con creciente radicalismo, *malgré lui,* por decirlo así, todo valor formativo de estas ciencias para el cristiano. Cipriano, como hombre de acción, se expresa sólo esporádicamente acerca de las cuestiones aquí tratadas. Las pruebas de la verdad de la fe cristiana no necesitan, según él, de retórica alguna; la tragedia pagana sólo enseña conducta inmoral; la ética de los gentiles falla en la motivación de la doctrina sobre la virtud y trabaja con palabras hueras; «mas nosotros somos filósofos no de palabras, sino de obras» [152]. Todavía ofrece una nota más aguda, por su forma, el repudio, sin componendas, de la literatura pagana que encontramos en los escritos pseudociprianicos del siglo III. Sólo poco antes del nuevo giro bajo Constantino, hallamos en Lactancio un escritor latino cristiano, a quien el respeto ante la grandeza del pasado de Roma le inspira una estimación más positiva de su producción literaria. El antiguo profesor de retórica ve también un valor en esta rama del saber, y más aún en la filosofía, que enseña a deslindar lo falso de lo verdadero, aunque la filosofía pagana haya fallado en esta tarea muchas veces. Cicerón sigue siendo para él *eloquentiae unicum exemplar* y a Virgilio lo aprecia como el *poeta summus* de la literatura latina, pero pone reservas a la poesía dramática [153].

A la estimación predominantemente negativa de la literatura y filosofía paganas por parte de la mayoría de los escritores cristianos del siglo III se contrapone la orgullosa conciencia de poseer en los escritos del Antiguo Testamento, en los evangelios y cartas de los apóstoles y en otros documentos de la tradición apostólica, una herencia espiritual, muy superior a la sabiduría de los griegos. Las obras de los apologistas y exegetas, las producciones de los escritores alejandrinos y africanos, de credo cristiano, podían representar a los ojos de sus correligionarios una vida del espíritu que los compensaba plenamente de lo que habían abandonado. Si el cristianismo del siglo III no pudo aún desarrollar un ideal específico de formación cristiana bien elaborado, puso por lo menos los fundamentos, sobre los que podían seguir trabajando los tiempos futuros.

146. ORÍGENES, *Contra Cels.* 3, 81; 6, 7; 6, 14; 3, 39.
147. HIPÓLITO, *Refut. I prooem.;* 10, 5; 10, 34.
148. MINUCIO FÉLIX, *Oct.* 23, 1; 23, 8; 38, 5; 20, 1-2; 14, 2; 31, 1
149. *Ad nat.* 1, 10; 2, 4-7; 2, 16; *Apol.* 14.19.24.46-47.
150 *De praescr.* 7; 43; *De resurr. carn.* 3; *De an.* 2.
151. *De spect.* 30; *De pat.* 1; *De paen.* 1; *De cor.* 10.

152. *Ad Don.* 2, 8-9; *De bono pat.* 2-3.
153. *Div. instit.* 1, 1, 9; 3, 13, 17ss; *Epit* 25, 7ss; 58; sobre Cicerón y Virgilio, *De opif.* 20, 5; *Div. instit.* 1, 19, 3 resp.

*La primitiva Iglesia cristiana y el Estado pagano*

Es de singular interés el desarrollo de las relaciones entre la Iglesia cristiana y el Estado pagano durante el siglo III. La comunión cristiana adquiere conciencia inequívoca de su creciente fuerza interna y se siente como Iglesia universal. Al Estado pagano por su parte no se le oculta ese fortalecimiento interno y externo de la Iglesia y cuenta con él como con una fuerza que le obliga a adoptar una nueva postura. Esta conciencia que se da por ambos lados se revela de la forma más impresionante en la soberbia frase de Cipriano, de que el emperador Decio hubiera recibido más tranquilamente la noticia de haberle surgido un competidor al imperio, que no la de que se había elegido nuevo obispo de Roma [154]. Por ambos lados se reflexiona acerca de una nueva relación con el de enfrente, y el resultado es de grave significación para lo por venir. De lado cristiano, a comienzos del siglo, propiamente sólo se oye una voz: «No» radical al Estado romano. Hipólito ve tras el imperio romano, como fuerza que lo sostiene, el poder de Satán, que se imagina representado en la primera bestia del Apocalipsis (13, 1ss) y en el cuarto animal de Daniel (cap. 7); por imitación diabólica, el imperio romano copia al pueblo fiel cristiano, que el Señor ha congregado de todas las naciones y lenguas [155]. En esta apreciación se expresa la dura presión y opresión, que para la cristiandad suponía a veces ese aparato de poder con su César venerado como un Dios.

De tenor muy diverso es la postura de los maestros alejandrinos. Clemente es fundamentalmente leal frente al Estado romano, pues afirma el deber de los tributos y servicio militar y reconoce el derecho romano. Si el Estado persigue a la Iglesia, en ello hay que adorar la mano de la providencia [156]. Este reconocimiento no tiene más límite que el culto imperial y la idolatría fomentada por el Estado. Orígenes es el primero que intenta esclarecer teóricamente la relación entre la Iglesia y el Estado. Siguiendo a Rom 13, 1ss deriva de Dios el poder del imperio romano; y Dios le ha otorgado sobre todo la potestad judicial. A la imperiosa y espinosa cuestión de cómo un poder que viene de Dios pueda perseguir la fe y religión

154. *Ep.* 55, 9.
155. *In Dan. comm.* 4, 9; *De antichr.* 25.
156. *Paed.* 2, 14, 1; 3, 91, 3; 2, 117, 2; 3, 912; *Strom.* 1, 171 y 4, 79, 1.



de los cristianos, responde Orígenes que de todos los dones de Dios puede abusarse; pero también los representantes del poder estatal tendrán que dar cuenta delante de Dios [157]. La providencia de Dios permite las persecuciones, pero vuelve siempre a dar la paz [158]. En principio, el cristiano es leal para con ese Estado y cumple sus leyes, mientras no estén en pugna con los claros postulados de su conciencia, por ejemplo, el reconocimiento, exigido por el Estado, del culto imperial [159]. Pero Orígenes ve además una misión providencial en el imperio romano: Su unidad que daba consistencia al mundo cultural de entonces y la *pax romana* que eficazmente actuaba en ese mismo mundo, allanaron por voluntad de Dios los caminos a la evangelización cristiana; lo cual quiere decir que, a la postre, el imperio está al servicio de la fe cristiana [160]. También Tertuliano, no obstante toda la audacia con que defiende la libertad cristiana de conciencia, está profundamente convencido, respecto al Estado romano, de que está bajo el poder de Dios; el emperador es grande cuando se somete a Dios. Ahora bien, puesto que el Dios de los cristianos es el mismo que el del emperador, los cristianos oran por su bienestar y hasta piden la persistencia del dominio romano [161]. Las múltiples reservas que Tertuliano opone a la actuación política de los cristianos no quitan nada a esta fundamental aceptación del Estado romano; aquellas reservas proceden de su idea de la extensa y aun general demonización de la vida pública, que hace de los cristianos, a despecho de toda su lealtad de ciudadanos, forasteros en este mundo [162].

Dado este reconocimiento de principio del Estado romano por parte de la Iglesia, no puede sorprendernos que, a lo largo del siglo III, se multipliquen los contactos prácticos entre uno y otro poder. Orígenes puede dar conferencias de tema cristiano a las mujeres de la dinastía siria; su correspondencia con el emperador Felipe el Árabe es un signo importante de tolerancia. Al comienzo del imperio de Valeriano, numerosos cristianos ocupan puestos en el

157. *In Rom. comm.* 9, 26.
158. *Contra Cels.* 8, 70.
159. *In Rom. comm.* 9, 29.
160. *Contra Cels.* 2, 30.
161. *Apol.* 30; 32; 39. También Dionisio de Alejandría encarece la oración de los cristianos por el emperador: EUSEBIO, HE 7, 1. La oración *pro salute imperatorum* es herencia antigua cristiana; cf. L BIEHL, *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich* (Paderborn 1937).
162. *De idol.* 17; *De cor.* 13.

palacio imperial[163]. El emperador Galieno ordena, por un rescripto, que se devuelvan a los cristianos sus lugares sagrados y prohíbe se los moleste en lo sucesivo[164]. La comunidad cristiana de Antioquía puede incluso atreverse a dirigirse directamente al emperador Aureliano y solicitar de él que decida personalmente un litigio entre ella y el obispo depuesto Pablo de Samosata[165].

Todo esto demuestra que, en largos períodos del siglo III, la relación entre la Iglesia y el Estado no puede considerarse como hostil, ni, desde el punto de vista de la Iglesia misma, como desprovista de interés. Se rastrea ya un proceso que cabe designar como lenta aproximación mutua, aunque la Iglesia exprese, de forma inequívoca, los límites que pone al reconocimiento del poder romano. Sólo por dos veces se interrumpe rudamente este proceso, por parte romana, bajo Decio y Diocleciano, pues ambos creían aún en la posibilidad de una solución violenta de la cuestión. El enorme y rápido giro que se da tras la victoria de Constantino pone bien de manifiesto hasta qué punto tales ideas desconocían el signo de los tiempos. Hay, pues, durante el siglo III algo que prepara la reconciliación de la Iglesia y el Estado romano, y ello obliga a no estimar como un vuelco revolucionario, tan enfáticamente como se hace no pocas veces, los acontecimientos que siguen al fracaso de la persecución de Diocleciano. La historia, como la naturaleza, *non facit saltus*.

## XXV. La santidad del cristiano y de su Iglesia

BIBLIOGRAFÍA: Síntesis: É. AMANN, *Pénitence:* DThC XII 748-845; B. POSCHMANN, *Busse, Busskleid, Bussstufen:* RAC II 805-812, 813-816; K. RAHNER, *Bussdisziplin:* LThK II 805-809.

*Monografías sobre disciplina penitencial:* H. WINDISCH, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes* (Tubinga 1908); P. BATIFFOL, *Les origines de la pénitence: Études d'histoire et de théologie positive* (París 1902) 45-202; G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament* (Friburgo ²1910); A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste* (París ²1914); K. ADAM, *Das sogenannte Bussedikt des Kallistus* (Munich 1917); J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jahrhundert* (Breslau 1932); P. GALTIER, *L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (París 1932); B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda* (Bonn 1940); id., *Die altchristliche Busse:* HDG IV/3 (Friburgo 1951) 18-41; P. GALTIER, *Aux origines du sacrament de la pénitence* (Roma 1951) (= AnGr 54); H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten* (Tubinga 1953); J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955).

*Cuestiones especiales:* P. GALTIER, *À propos de la pénitence primitive, Méthodes et conclusions:* RHE 30 (1934) 517-557, 797-846; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Schlüsselgewalt der Kirche:* EvTh 4 (1937) 143-169; R. JOLY, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'exégèse récente:* RHR 147 (1955) 32-49; K. RAHNER, *Die Busslehre im Hirten des Hermas:* ZKTh 77 (1955) 385-431; id., *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenaeus:* ZKTh 70 (1948) 450-455; id., *Zur Theologie der Busse bei Tertullian:* Festschrift K. ADAM (Dusseldorf 1952) 139-167; H. KOCH, *Die Bussfrage bei Cyprian: Cyprianische Untersuchungen* (Bonn 1926) 211-285; P. CHARTIER, *La discipline pénitentielle d'après les écrits de s. Cyprien:* «Antonianum» 6 (1939) 17-42, 135-156; K. RAHNER, *Die Busslehre des heiligen Cyprian:* ZKTh 74 (1952), 257-276, 381-438; M. BÉVENOT, *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De lapsis:* ThSt 16 (1955) 175-213; S. HÜBNER, *Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian:* ZKTh 84 (1962) 49-84, 171-215; A. MÉHAT, *Pénitence seconde et péché involontaire chez Clément d'Alexandrie:* BigChr 8 (1954) 225-233; H. KARPP, *Die Busslehre des Klemens von Alexandrien* 43 (1950/51) 224-242; K. RAHNER, *La doctrine d'Origène sur la pénitence:* RSR 37 (1950) 47-97, 252-286, 422-456; id., *Busslehre und Busspraxis der Didascalia apostolorum:* ZKTh 72 (1950) 257-281; A. D'ALÈS, *Novatien* (París 1924): C.B. DALY, *Novatian and Tertullian. A Chapter in the History of Puritanism:* IThQ 19 (1952) 33-43; E.H. RÖTTGERS, *Marcellinus-Marcellus. Zur Papstgeschichte der diokletianischen Verfolgungszeit:* ZKTh 78 (1956) 385-420; A. AMORE, *É esistito Papa Marcello?:* «Antonianum» 33 (1958) 57-75; S. GONZÁLEZ, *La penitencia en la primitiva iglesia española* (Madrid 1950).

El que el fiel creyente de los primeros tiempos cristianos debiese conformar su vida según la fundamental actitud de la piedad bautismal y «conservar el sello del bautismo», suponía una alta conciencia de la obligación de todos los bautizados de vivir santamente dentro de una Iglesia santa. Sin embargo, aun bien sabida esa obligación y a despecho del esfuerzo por corresponder a ella, el ideal no fue nunca plenamente realizado por todos los miembros de las comunidades particulares. Ya los escritos de la época apostólica y postapostólica nos permiten reconocer con toda claridad que en

163. EUSEBIO, HE 6, 21, 3-4; 6, 36, 3; 7, 10, 3.
164. Ibid. 7, 13.
165. Ibid. 7, 30, 18-19.

ningún período de la naciente Iglesia se dio la plena impecabilidad. Pablo tiene que expulsar de la cristiandad de Corinto a un incestuoso (1 Cor 5, 1-13) y en otras ocasiones hubo de reprender reiteradamente la conducta pecaminosa de miembros aislados de la Iglesia (Eph 4, 17-31; 1 Cor 6). El autor del Apocalipsis lamenta graves deficiencias en las iglesias del Asia Menor (Apoc 1-3) y Clemente Romano tiene que amonestar seriamente a la comunidad de Corinto a que evite una serie de faltas, como rebeldía, avaricia, impureza, falsedad y envidia, no sólo como posibles peligros, sino como tristes hechos con los que es preciso terminar[1]. Parecidos o iguales pecados supone la carta de Policarpo de Esmirna a la iglesia de Filipos y la llamada *Secunda Clementis*[2]. Hacia mediados del siglo II, el *Pastor* de HERMAS traza un cuadro muy sombrío de los fallos de muchos cristianos de la iglesia romana, en la que se dan adúlteros, borrachos, avaros y demás[3]. Las fuentes del siglo III ponen de manifiesto que, al crecer numéricamente las iglesias particulares, crece también en ellas el número de los que no logran evitar el pecado en sus formas más graves. El ideal de una Iglesia santa, cuyos miembros todos permanecen hasta la muerte fieles a la gracia del bautismo, sigue siendo una alta meta nunca alcanzada.

Esta situación, indiscutible, pone al cristiano particular, a las iglesias particulares y a la Iglesia universal ante un gravísimo problema: El cristiano que ha perdido la gracia bautismal, ¿ha malogrado para siempre su salvación eterna, está definitivamente excluido de la Iglesia, o hay aún para él un camino para «recuperar el sello del bautismo»?[4]. ¿Existen tal vez algunos pecados de tal gravedad, que no los pueda expiar ya penitencia alguna, por dura que sea, es decir, hay pecados imperdonables que hacen para siempre imposible el retorno a la comunión de la Iglesia?

La discusión en torno a la posibilidad de una penitencia que expíe la falta cometida y procure de nuevo la participación en la vida común de la Iglesia, acompaña, por decirlo así, a ésta desde su cuna, y alcanza en el siglo III una culminación que hay casi que calificar de dramática. La lucha del cristiano y de su Iglesia por la santidad se condensa en la cuestión y polémicas penitenciales hasta

1 CLEMENTE, *Ad Cor* 1 3 13 30 35
2 POLICARPO, *Ad Phil* 2-3 5-6 11, PS-CLEMENTE, *Ep* 2, 4
3 *Pastor sim* 5, 5
4 Ibid, comp 8, 6, 3



llegar a ser un factor de primer orden en la vida interna eclesiástica, y halla también su repercusión correspondiente en la investigación histórica. Ésta no ha llegado hasta hoy a conclusiones universalmente reconocidas: por una parte, la complicada situación de las fuentes permite fácilmente interpretaciones divergentes de los hechos; y, por otra, la estrecha conexión del problema penitencial con el concepto de Iglesia, dificulta una postura objetiva. Como, la inteligencia de las cuestiones penitenciales del siglo III supone el conocimiento del anterior desarrollo, vamos primero a esbozar éste.

La predicación de Jesús exige sin género de duda una radical renuncia al mal (Lc 9, 62; 14, 25) y considera además la situación de un recidivo como más grave que la de un no convertido (Mt 13, 3ss). Por otra parte, Jesús conoce la inclinación al pecado aun de sus más inmediatos seguidores, y no excluye del perdón ni a sus discípulos que le han sido infieles, y hasta les encomienda importantes funciones en el reino de Dios. El hecho de que Dios esté pronto a perdonar una y otra vez al pecador es razón para exigir que estemos también nosotros prontos a perdonar una y otra vez al hermano (Mt 18, 22; 6, 12; 7, 11). Con la transmisión a los discípulos, como representantes de la autoridad, del poder de atar y desatar, se da poder a la Iglesia para juzgar al fiel pecador, es decir, para excluirlo de la comunión, o desatarlo otra vez del vínculo y perdonarle el pecado (Mt 18, 15ss; Ioh 20, 21ss). Estos poderes fueron concedidos sin restricción alguna; no se exceptúa como imperdonable ningún pecado, y, por tanto, ningún pecador queda perpetuamente excluido de la Iglesia, a no ser que se obstine por la impenitencia en «el pecado contra el Espíritu Santo» (Mt 12, 31s). Conforme a esos principios obra Pablo al entregar a Satán al incestuoso de Corinto, excluyéndolo de la comunión sacramental de los fieles, es decir, «excomulgándolo» (1 Cor 5, 3ss), y al perdonar a otro, sobre el que pesaba también un castigo, rehabilitándolo así ante la comunidad, es decir, «reconciliándolo» (2 Cor 2, 5-11). En armonía con tales medidas particulares espera Pablo, en otro pasaje, que se conviertan otros miembros de la iglesia que han pecado gravemente de impureza y disolución (2 Cor 12, 21). También en otros escritos del Nuevo Testamento domina la idea de que cualquier pecador puede de nuevo alcanzar perdón, si hace penitencia (Iac 1, 21; 5, 19s; 2 Petr 3, 9; 1 Ioh 2, 1s). Sólo si rehúsa la penitencia

expiatoria, su falta pasa a ser «pecado de muerte» (1 Ioh 5, 16). La oración del pecador y la intercesión de la comunidad abren el camino al perdón (1 Ioh 5, 14s; Iac 5, 14ss); por donde se ve que el común de los fieles se ocupa y preocupa por el pecador penitente, que hace ante ellos su confesión (1 Ioh 1, 9)[5]. El Apocalipsis exhorta a los obispos a que no toleren en sus iglesias la idolatría y fornicación, pero sabe también que Dios puede mover a penitencia aun al peor pecador (Apoc 2, 2; 2, 14ss; 2, 20-23).

Esta creencia, fundada en el Nuevo Testamento, en la posibilidad de una penitencia y reconciliación del pecador con Dios y con la comunidad de los fieles, rige también en la época postapostólica. Sus escritores sufren dolorosamente al ver que el ideal de una comunión de hermanos santificados en el bautismo es francamente manchado por algunos[6], pero unánime y enérgicamente exhortan a la penitencia, que devuelve la salvación[7]. Por tal penitencia entienden una sincera conversión, es decir, apartamiento del pecado y retorno a la obediencia a los mandamientos de Dios[8]. Esta penitencia se manifiesta en la oración contrita, en el ayuno y la limosna[9]; pero es también parte esencial de ella la confesión de los pecados delante de Dios y de la comunidad de los hermanos[10]. También en la época postapostólica es la penitencia asunto evidente de la comunidad, cuyos presidentes cuidan del mantenimiento de la disciplina y excomulgan al pecador empedernido, es decir, lo excluyen de la participación en la vida religiosa y rompen todo trato con él «hasta que haga penitencia»; durante el «tiempo de excomunión» del pecador, la Iglesia trata de ayudarle por su oración de intercesión[11]. Es, evidentemente, incumbencia de los que presiden la Iglesia juzgar cuándo el pecador ha expiado suficientemente su pecado por la penitencia. Un juicio positivo sobre ello le obtiene el perdón y, con él, la reincorporación a la vida religiosa de la comunión eclesiástica; y todos están persuadidos de que así ha alcanzado también el perdón de Dios[12].

5. Cf. también *Dic.* 14. 6. Cf., por ej., Ps.-Clemente, *Ep.* 2, 14, 1.
7. Ibid., 8, 1-3; Ignacio, *Ad Philad.* 3, 2; 8, 1; *Ad Smyrn.* 9, 1; *1 Clem* 7, 4 5.
8. Ibid. 56, 1; Ps.-Clemente, *Ep.* 2, 8, 4
9. *1 Clem* 48; Justino, *Dial.* 90 141; Ps -Bernabé, *Ep.* 19, 10; Ps.-Clemente, *Ep.* 2, 16, 14.
10. *Did.* 14, 1; 4, 17; Ps.-Bernabé, *Ep.* 19, 12.
11. Ibid. 19, 4; Ignacio, *Ad Smyrn.* 4, 1; 7, 1; Policarpo, *Ad Phil.* 6, 11; 11, 2; Ps - Clemente, *Ep.* 2, 17, 3; *Did.* 15, 3
12. Ignacio, *Ad Philad* 3, 2; *1 Clem* 57, 2.



### *La penitencia en el «Pastor» de Hermas*

Los padres apostólicos no hacen sino manifestaciones ocasionales acerca de la penitencia; así, no nos dan datos sobre la duración de la penitencia de la excomunión, ni sobre cómo se ejecutaba y vigilaba, ni sobre el procedimiento de absolución y readmisión en la comunión. Sin embargo, no obstante esta penuria de datos, los que nos ofrecen permiten concluir con claridad la afirmación fundamental de que todos los pecados sin excepción pueden perdonarse por la penitencia. Ante esta inequívoca conclusión es difícil comprender cómo ha querido verse en Hermas, que escribe su *Pastor* a mediados del siglo II, al primer cristiano que intentó tocar una praxis rigurosa, vigente hasta la fecha, por la que se negaba toda posibilidad de penitencia al cristiano que después del bautismo se había puesto fuera de la Iglesia por graves faltas. Hermas habría sido el primero que predicó una penitencia, aunque fuera única, después del bautismo. Con ello se habría puesto de manifiesto, por este tiempo, el desistimiento por parte de la cristiandad del primigenio ideal de una Iglesia de santos. El paso de Hermas, se dice, no pierde nada de sus fatales consecuencias porque éste viera en estas posibilidades de penitencia una medida singular al estilo del jubileo del Antiguo Testamento que, por su naturaleza, tenía plazo fijo. Esta interpretación de la intención de Hermas[13] se ve, desde luego, favorecida por su género literario. Hermas escoge la forma de un apocalipsis para predicar, en visiones y parábolas, sus ideas sobre penitencia; así, su intención fundamental sólo se descubre tras un detenido estudio, sin que desaparezca del todo un residuo de oscuridad y contradicción en los pormenores.

Sólo en la segunda visión recibe Hermas la nueva revelación acerca de la penitencia; por lo tanto, de lo que antes dice sobre ella, hay que concluir la opinión anteriormente vigente en la cuestión penitencial. Ahora bien, en la primera visión habla sin restricción alguna, y dice que sus hijos serán de nuevo inscritos en los libros de la vida, «a condición de que hagan penitencia de todo corazón»; aquellos hijos habían apostatado de la fe y, por añadidura, denun-

13 Esta interpretación ha sido últimamente defendida por R. Joly: RHR 147 (1955) 35-49, con la importante atenuación, sin embargo, de que Hermas se dirige aquí contra una corriente rigorista dentro de la iglesia romana.

ciado a sus mismos padres [14]. Sólo el que rechaza la penitencia o la acepta sólo en apariencia, no puede contar con el perdón [15]. Ahora bien, la revelación que en la segunda visión recibe Hermas contiene como elemento nuevo el anuncio de que la anterior posibilidad de penitencia tiene una fecha o plazo; se dará todavía en día fijo, una única vez, para los pecados cometidos después del bautismo, pero no ya para los pecados venideros, pues el fin del mundo se acerca y se anuncia por una persecución que va a estallar [16]. Es decir, que la modificación del plazo de la penitencia se fundamenta en motivos escatológicos. La tesis de que Hermas anuncia aquí por vez primera en la historia de la Iglesia una posibilidad de penitencia después del bautismo fundamentalmente nueva y no practicada hasta la fecha, se ha querido apoyar, en primer término, en su diálogo con el Pastor, al que expone Hermas sus dudas: «Algunos maestros» son de parecer que sólo la penitencia que se da en y por el bautismo trae consigo la remisión (ἄφεσις) de los pecados, y no existe otra posibilidad de penitencia. El Pastor confirma como exacta esta opinión. El que por el bautismo recibió el perdón de los pecados no debería (ἔδει!) realmente pecar más; pero la misericordia de Dios concede a los que por humana flaqueza han vuelto a caer en el pecado después del bautismo una penitencia única y postrera [17]. Queda abierta la cuestión de si en estos maestros hay que ver a los portavoces de una minoría inclinada al rigorismo o a los representantes de una práctica catequética, que predicaban inconmovibles el ideal de una piedad bautismal, capaz de guardar por siempre la gracia recibida en el bautismo [18]; lo que en todo caso consta es que una mayoría, y con ella Hermas mismo, conocía una nueva penitencia después del bautismo. No se insiste en ella tanto como en la exigencia, constantemente reiterada, de realizar en la vida diaria el ideal del bautismo y, según las palabras del *Pastor*, sólo con la máxima discreción ha de ser anunciada a los neófitos [19]. Hermas está evidentemente apremiado por la preocupación de que una penitencia postbautismal encierra cierto factor de inseguridad, ya que pudiera ser impedida por acontecimientos imprevistos; y sin duda, frente al

14. Vis. 1, 3, 2; 2, 2, 2-4. 15. Vis. 1, 4, 2; comp. 8, 6, 4; 8, 7, 2; 9, 26, 3
16. Vis. 2, 2, 5; 2, 3, 4; 3, 5, 5; 3, 8, 8s; *sim.* 9, 9, 4.
17. Mand. 4, 3, 1-7.
18. Así K. RAHNER: ZKTh 77 (1955) 398s.
19. Mand. 4, 3, 3.



efecto radical del bautismo, la estimación de su eficacia tenía que pasar a segundo término en la conciencia de los fieles. La respuesta del Pastor infunde otra vez confianza a Hermas de que sus hijos y todos los que se aprovechen de esta segunda penitencia que ahora se ofrece, aunque a plazo fijo, alcancen el perdón de sus pecados [20]. Sin embargo, Hermas no deja lugar a duda de que se trata de una penitencia *única* postbautismal; esta unicidad no se funda en que después del anuncio de su revelación no pueda absolutamente darse lugar a ella; sino que es, por principio, irrepetible, seguramente por pensarse que, como sólo hay un bautismo que produce el perdón, así sólo hay una penitencia que borra los pecados después del bautismo [21]. A esto se añade que Hermas está convencido de que la penitencia del que vuelve al pecado no pudo haber sido sincera, es decir, renuncia irrevocable al mal, ni Dios podía, por tanto, otorgar por ella su perdón. El principio de la unicidad de la *poenitentia secunda* queda por vez primera claramente formulado por Hermas y seguirá válido por mucho tiempo.

Entre las obras que de su parte ha de realizar el pecador, cuenta Hermas la confesión de los pecados, la oración, el ayuno, la limosna, y la humildad con que acepta todos estos ejercicios [22]. Cuando la penitencia está acabada, es decir, cuando corresponde a la cuantía de la culpa, se produce su doble efecto: Procura el perdón de los pecados, la curación, y devuelve al alma la vida o el sello bautismal perdido [23]. Que la penitencia no sea según Hermas asunto puramente privado entre Dios y el pecador, sino que está ligada a la Iglesia, lo aclara el vidente con la comparación de la torre, que es símbolo de la misma Iglesia. Los pecadores están fuera de esta torre, unos menos lejos, otros más [24]. El que no se halla en la torre, está excluido de la comunión de la Iglesia; el que no es admitido en la torre, está perdido. Ahora bien, como es la Iglesia la que excluye al adúltero o al que retorna a la idolatría [25], es decir, la que los excomulga en el sentido de entonces, todos los que están fuera de

20. Vis. 2, 2, 2-3, 4; mand. 4, 3, 7.
21. Mand. 4, 1, 8; 4, 3, 6; cf. K. RAHNER, l. c. 405.
22. Vis. 1, 1, 3; 3, 1, 5; 3, 9, 4-6; 3, 10, 6; comp. 5, 1, 3; 9, 23, 4; mand. 8, 10.
23. Vis. 2, 4; 1, 9; 8, 6, 3.
24. Vis. 3, 2, 7.9; 3, 7, 1-3; 3, 5, 5. No cabe concluir de aquí con GROTZ, l. c., de dos grupos de pecadores, unos excomulgados y otros no, aunque sometidos a una penitencia eclesiástica; lo decisivo es que todos están fuera de la torre. Su distinto alejamiento de ella se funda en la medida de su culpa o de «penitencia de excomunión».
25. Mand. 4, 1, 8-9.

la torre están excomulgados de ella. La readmisión en la torre supone un examen sobre si la penitencia de la excomunión puede considerarse como suficiente, es decir, como «acabada» o consumada. Ese examen incumbe naturalmente a los pastores de la Iglesia [26], que, en casos dados, pueden retener aún al pecador en un «lugar inferior» [27] o concederle la plena reconciliación y admitirlo, por tanto, de nuevo en la torre, es decir, en la comunión de salud de la Iglesia. Nótese que la intención de Hermas no es describir la penitencia de su tiempo en todos sus aspectos, sino sólo predicar penitencia.

### *La penitencia según la doble postura de Tertuliano*

El número creciente de miembros de las iglesias en la fase de rápido crecimiento, especialmente en la segunda mitad del siglo II, trajo también consigo casos más frecuentes de fallos en la conducta cristiana; y la cuestión de la penitencia cobró por lo mismo subida importancia. Todo el mundo estaba, en principio, de acuerdo que a tales pecadores no se les debía negar una segunda penitencia; pero en la práctica de la disciplina penitencial se podían escoger formas más rigurosas o más suaves, según se pusiera en primer plano el ideal de santidad cristiana con toda su seriedad, o fuera más bien el motivo cristiano de la misericordia el que inclinara la balanza. Ambas tendencias podían estar representadas en una misma iglesia y ambas se rastrean acá y allá en las fuentes. Cuando, hacia el año 170, postula Dionisio de Corinto que «se reciba de nuevo a todo el que se convierte de una caída, de un error y hasta de una herejía», defiende o representa con ello la opinión general, pero apunta evidentemente a una tendencia de otro signo [28]. Ahora bien, con el montanismo frigio irrumpió una corriente rigorista, que por de pronto tuvo visos de protesta contra las ideas y conducta harto laxas de muchos cristianos, pero que luego se reveló como un movimiento extremoso, cuyo primer profeta, Montano, sentó esta tesis: *Potest ecclesia donare delicta, sed non faciam, ne et alii delinquant* [29]. Con ello se estatuye que la Iglesia, cuyo poder de perdonar los pecados se reconoce en principio, por consideración a la disciplina, niega a los pecadores la

26 Cf vis. 3, 9, 7-10.
27. Cf. K Rahner, l. c. 421-424.
28 Eusebio, HE 4, 23, 6.
29. Transmitido como «oráculo» de Montano por Tertuliano, *De pud.* 21, 7.



posibilidad de penitencia. El éxito inicial del montanismo permite concluir que esta exigencia halló ciertas simpatías, pues, aparentemente, trataba de imponer un alto ideal de santidad sin componendas. La cuestión de la penitencia se convirtió de golpe en problema de primer orden, cuando Tertuliano, por su paso al montanismo, hizo suya esa exigencia y la defendió con toda la agilidad de su intelecto y con toda la implacable dureza de su voluntad. Ahora bien, puesto que Tertuliano, como miembro de la iglesia católica de Cartago, había expuesto antes en un escrito especial la concepción tradicional, su doble postura ante el mismo problema ofrece una excelente posibilidad de comprenderlo mejor, precisamente por el contraste. Cuando Tertuliano escribe su opúsculo *Sobre la penitencia,* en los primeros años después del 200, la existencia y unicidad de una penitencia para los bautizados son para él realidades de todo punto indubitables [30]. Dios sabe el peligro que corre el cristiano aun después de su bautismo, pues le acecha la maldad del diablo. Para los que caen, víctimas suyas, Dios «ha establecido la segunda penitencia. para abrir la puerta a los que llaman, pero sólo por una vez, que es ya la segunda, y no en adelante, porque la próxima vez es ya en vano» [31]. Con la misma nitidez expresa Tertuliano, frente a esa concesión de la penitencia, el verdadero ideal, y sus fórmulas llegan a recordar la misma postura de Hermas; sólo con repugnancia habla de la posibilidad de esta penitencia, pues pudiera fácilmente llevar a una actitud de descuido frente al pecado [32]. Claramente da a entender también Tertuliano que la pérdida de la gracia bautismal es sentida como fallo muy grave en la comunidad católica, de suerte que algunos pierden casi las ganas de comenzar de nuevo y, en una especie de desesperación, no quieren aceptar ya la segunda penitencia. Pero él les dirige esta amonestación: «Lo difícil para nosotros debiera ser pecar por segunda vez; mas no debiera molestarnos hacer por segunda vez penitencia» [33]. Para estimar la posterior actitud de Tertuliano, es de singular importancia comprobar que, en su época católica, defiende la universalidad de la penitencia y no exceptúa pecado alguno como imperdonable. Como materia de penitencia se tienen por lo demás en

30. Los cap. 7-12 en *De paen* las tratan en forma conexa.
31. *De paen.* 7, 10
32. Ibid. 7, 2.
33. Ibid. 7, 12.

cuenta solamente pecados graves — la penitencia tiene en efecto por fin recuperar la gracia del bautismo —[34] y, aunque no en el sentido de una enumeración o catálogo completo, como «sucumbir a la concupiscencia de la carne o a los halagos del mundo, negar por temor la fe ante los poderes civiles, apartarse del camino recto por falsas doctrinas»[35]. En otros pasajes cita la deshonestidad *(stuprum)*, comer carnes sacrificadas a los ídolos y la herejía *(perversa docere)*[36].

En las ideas de TERTULIANO sobre la penitencia aparece un cambio radical en el escrito, declaradamente polémico *De pudicitia*, que niega ahora a la Iglesia todo derecho a perdonar los pecados y lo reserva a los carismáticos del montanismo, al que entretanto se había adherido. Ya en la introducción ataca vivamente a un obispo católico que había publicado un edicto perentorio, de este tenor: «Yo perdono los pecados de adulterio y fornicación a quienes hubieren hecho penitencia»[37]. Era seductor ver en este obispo al jefe de la comunidad romana por aquellas fechas, dado que las expresiones de *pontifex maximus* y *episcopus episcoporum* parecían, a primera vista, apuntar a Roma. Pero la identificación corriente del obispo atacado por Tertuliano con Calixto o Ceferino no puede sostenerse, pues la excluye él mismo, cuando dice más adelante de ese obispo que supone temerariamente que había pasado a toda iglesia «que tenga parentesco con Pedro», el poder de atar y desatar que le fue confiado a Pedro. Esto sólo puede significar que el obispo (norteafricano), adversario de Tertuliano, ve actualizado en toda iglesia en conexión con Pedro el poder de atar y desatar[38]. Esta interpretación gana fuerza considerable con la observación de Cipriano, según el cual algunos obispos africanos habrían antaño negado la penitencia a los adúlteros[39]. El africano contrario de Tertuliano defendió la sentencia opuesta[40].

34 Ibid. 7, 11 35. Ibid. 7, 9.
36 Ibid. 8, 1. A la materia de la penitencia pertenecen también, para Tertuliano, otros pecados de que ocasionalmente habla como de faltas graves en otros escritos; cf. K. RAHNER: Festschr. K. Adam (1952) 141-144.
37. *De pud.* 1, 6.
38 *De pud.* 21, 9. Los ensayos de K. STOECKIUS, *Ecclesia Petri propinqua:* AtathKR 117 (1937) 24-126, y W. KOEHLER, *Omnis ecclesia Petri propinqua* (Heidelberg 1938), de demostrar que aquí hay que entenderse la iglesia de Roma, han de darse por fallidos; cf., últimamente, C.B. DALY, *Studia patristica* III (Berlín 1961) 176-182
39 *Ep* 55, 21.
40 Dada la tendencia de Tertuliano de operar en la polémica con ficciones literarias, no se excluye que el *episcopus episcoporum* no sea figura alguna concreta, sino un representante literario de todos los obispos de África que adoptan la posición impugnada por Tertuliano; cf. A. EHRHARD, *Kirche der Märtyrer* 366s.



Que la actitud adoptada por TERTULIANO sobre la cuestión de la penitencia en el *De pudicitia* representa una novedad respecto a sus ideas anteriores, nos lo dice él mismo con toda la claridad apetecible, cuando baladrona no avergonzarse de haberse desprendido de su anterior error, es decir, de la doctrina católica[41]. Ello le obliga, sin embargo, a tergiversar o retorcer, en una especie de acrobacia exegética, sus anteriores pruebas escriturarias en favor de la universalidad de la penitencia en la Iglesia. Ahora bien, la novedad fundamental la constituye su división de los pecados en perdonables e imperdonables; entre éstos tienen papel especial los de idolatría, adulterio y homicidio. No es en el fondo exacto hablar de una tríada de pecados capitales en Tertuliano; pues, aparte los dichos, reconoce también otros pecados imperdonables[42], aun cuando busca, para los «tres», motivos especiales tomados del decálogo y del decreto apostólico del libro de los Hechos[43]. Para demostrar la imperdonabilidad de ciertos pecados por parte de la Iglesia, apela Tertuliano a que Dios tampoco los perdonaría[44], pero tiene que contradecirse a sí mismo al decir en otro lugar que el perdón de estos pecados hay que reservarlo a Dios[45]. Hay que descartar la idea de que antes del período montanista de Tertuliano se tuvieran por imperdonables en la disciplina penitencial de la Iglesia los tres pecados capitales; pues, en ese caso, no pudiera haberlos pasado en silencio en su escrito *De paenitentia*. Esta «tríada» ha de tenerse más bien como una construcción de Tertuliano, que pensaba servirse de ella en forma enfática en su polémica contra la Iglesia católica.

En su opúsculo sobre la penitencia y en algunas partes de su obra polémica montanista, Tertuliano es el primer escritor cristiano que da tantos pormenores sobre el proceso de la penitencia, por los que cabe formarse una idea clara de su curso. Su primer estadio es un acto que él gusta de designar con la palabra griega *exhomologesis* o confesión[46]. El pecador ha de confesar públicamente *(publicatio sui)* hallarse en un estado que le obliga a hacer pública penitencia. Cómo se haría en particular esta pública confesión, no es

41. *De pud.* 1, 10-13.
42. *De pud.* 9, 9; 19, 25; *Adv. Marc.* 4, 9.
43. *De pud.* 5 y 12.
44. Ibid. 17, 8.
45. Ibid. 19, 6.
46. *De paen.* 9, 1, 5 y passim

cosa del todo clara. Cuando se trataba de faltas notorias, la exigencia o mandato de penitencia partía sin duda de la dirección misma de la Iglesia, que, en casos particularmente graves, podía imponer por sí misma la exclusión de la comunión eclesiástica, es decir, la excomunión. Más difícil resulta la cuestión cuando se trataba de pecados ocultos, para los que existía el deber de la penitencia lo mismo que para los públicamente conocidos [47]. Varias consideraciones nos llevan a pensar que, en este caso, el pecador se abría espontáneamente al cabeza de la comunidad. Primeramente, él mismo podía estar en duda de si sus faltas hacían absolutamente necesaria la penitencia. En segundo lugar, la gravedad de las obras penitenciales exigidas, sobre todo su duración temporal, dependía de la gravedad de los pecados cometidos; ahora bien, su determinación supone necesariamente una confesión matizada del pecador ante los dirigentes (o un solo dirigente) de la Iglesia. Por aquí se comprende también la enérgica amonestación de Tertuliano a que se acepte la penitencia, a pesar de todos los comprensibles obstáculos psicológicos; más vale para el pecador ser públicamente absuelto, que no permanecer ocultamente condenado [48].

La penitencia pública se inicia con la prohibición de tomar parte en la liturgia eucarística y en la oración de la comunidad; el penitente no goza ya de la *communicatio ecclesiastica* [49]. Este acto, que incumbe al rector de la comunidad, no es idéntico al actual procedimiento eclesiástico de la excomunión, sino más bien un ingreso en el estado de penitente, que está así «fuera de la Iglesia» *(extra ecclesiam dare)* [50]. El pecador podía prepararse por su cuenta con obras privadas de penitencia para comenzar la penitencia pública, y de tales obras es también Tertuliano el primero que habla detenidamente [51]; de ellas cita, además de la oración perseverante con espíritu contrito, el ayuno, que tiene por fin fortalecer el efecto de la oración; el vestido «en saco y ceniza», que corresponde al estado o ambiente de penitencia, y alguna restricción en el cuidado del cuerpo. El pecador cumple la penitencia en dos estadios; primeramente está a la entrada de la iglesia *(pro foribus ecclesiae* o *in vestibulo),* sin duda en hábito de penitente, donde clero y fieles pasan a su lado y él les pide le ayuden con sus oraciones e implora ser de nuevo admitido en su comunión [52]. El segundo estadio procura al penitente el acceso a la iglesia, donde ha de seguir implorando la intercesión de la comunidad y la gracia de la anterior comunión [53]. Estos actos penitenciales se extendían sobre un período de tiempo bastante largo, que podía variar de acuerdo con la gravedad de las faltas y, sin duda también, según las disposiciones del propio penitente; no parece haberse impuesto una penitencia de por vida en tiempo de Tertuliano [54]. Al primer acto de la excomunión, al comienzo de la penitencia, correspondía el acto de la reconciliación al final, por el que el obispo concedía el perdón *(venia)* y la rehabilitación *(restitutio).* La forma externa que revestía ese acto, no puede sacarse por menudo de Tertuliano; pero muy probablemente correspondía al rito corriente en tiempo de Cipriano de una imposición de manos unida a una oración [55]. Aun cuando TERTULIANO sólo habla despacio del acto de la reconciliación por el obispo en su obra *De pudicitia,* hubo seguramente de existir ya en su época premontanista, pues una penitencia segunda, que tiene por fin recuperar la gracia del bautismo [56], pierde su sentido, si no hay a su término un acto final externo que incorpore de nuevo a la comunión, que tan ahincadamente pide el penitente. Que este acto sea claramente incumbencia del obispo, lo atestigua ya la polémica de Tertuliano montanista contra el obispo católico que reclamaba para sí la absolución de los pecados contra el sexto. Pero también la comunidad, con su oración de intercesión por el penitente, entra en el proceso de reconciliación. Esto puede absolutamente entenderse en el sentido profundo de su colaboración, por el que la absolución y reincorporación de un pecador a la comunión sacramental se sentía como interés particular de la comunidad cristiana, sin que ésta llegara a reclamar una participación en la potestad sacramental del obispo [57]. La reconciliación pronunciada y ejecutada por el obispo devuelve al antiguo penitente la *pax* con su igle-

47. Ibid. 10, 8.
48. Ibid. 10-12, part. 10, 8: *an melius est damnatum latere quam palam absolvi?*
49. *Apolog.* 39; *De pud.* 18, 2.
50. *De pud.* 1, 21.
51. *De paen.* 9-10.

52. *De pud.* 1, 21; 9, 4 6; 4, 5; 7, 10; *De paen* 10, 5-6.
53. *De pud.* 13, 7; 18, 13.
54. *De paen.* 7, 11; 12, 7.
55. CIPRIANO, *De laps.* 16; *Ep.* 15, 1; 16, 2; 18, 1; 20, 3 y passim
56. *De paen.* 7, 11; cf. K. RAHNER: Festschr. K. Adam (1952) 149s.
57. K. RAHNER: *ibid* 152-154.

sia [58], pero le concede y garantiza a la vez su reconciliación con Dios, lo mismo que el bautismo, como penitencia primera, borró sus pecados y le dio la gracia de la filiación divina [59]. Esta reconciliación está asegurada de una parte por la oración e intercesión de la Iglesia, que es a la vez la oración de Cristo y, por ende, infalible; y está garantizada, de otra parte, por el poder de la Iglesia de perdonar, en representación de Dios, los pecados; poder que, de lado católico, se veía otorgado en Mt 18, 18 [60]. Por destemplada e inobjetiva que fuera la polémica del montanista Tertuliano contra la Iglesia católica acerca de la penitencia y disciplina penitencial, todavía tuvo el positivo efecto de obligar al lado católico a reflexionar nuevamente sobre los fundamentos bíblicos y teológicos en que estribaba la práctica efectiva de la penitencia, y, sin duda también, a formularlos con más precisión en la predicación. Pero el fogoso polemista no pudo asegurarse en África número considerable y permanente de secuaces.

Más serias consecuencias para la unidad de la Iglesia pareció de pronto iba a tener un litigio acerca de la práctica penitencial que estalló casi simultáneamente en Roma, y en que el sabio presbítero Hipólito intervino vivamente contra Calixto (217-222), obispo de Roma a la sazón. Pero, evidentemente, no existía conexión alguna con las pugnas africanas sobre penitencia. Hipólito se presenta aquí como representante de una corriente rigorista, que tal vez existía ya en Roma en los días de Hermas, y le reprocha a Calixto, de modo general, una actitud laxa en la práctica penitencial, confirmando su reproche con algunos ejemplos: Un obispo, según Calixto, podía permanecer en su cargo, aunque se hubiera hecho reo de las más graves culpas; aun a los que vivían en segundas o terceras nupcias, les serían accesibles todos los cargos del clero; el que de clérigo se casaba, no pecaba por ello; Calixto finalmente declaraba válidos los matrimonios entre mujeres libres y hombres de bajo estado, sin excluir a los esclavos, cuando tales enlaces estaban prohibidos por el derecho romano. Hipólito resume sus cargos diciendo que a nadie, con tal que se pase «a la escuela de Calixto», le son imputados sus pecados, aun cuando hubiera pertenecido a

58. *De pud.* 1, 21; 12, 11 *(pax)*; 3, 5; 15, 5 *(communicatio)*
59. *De paen.* 7, 14; 10, 8; *De pud.* 2, 15; 3, 1-3 y passim.
60 *De paen* 10, 6s; *De pud.* 5, 14. *De pud.* 1, 6; 21, 9



una secta [61]. Como se ve, en el fondo no se trata aquí de la cuestión penitencial propiamente dicha; Calixto no ha ordenado nada que suponga innovación en la práctica penitencial, ni siquiera ha concedido, por vez primera a los adúlteros la posibilidad de penitencia en contra de la práctica vigente. No se trata sobre todo de pecados perdonables e imperdonables, ni de la cuestión de principio sobre el poder de perdonar la Iglesia los pecados, como en Tertuliano. Calixto representa evidentemente la doctrina y práctica general en la cuestión de la penitencia y funda su teoría de que en la Iglesia hay santos y no santos sobre la parábola del trigo y la cizaña. Como concede el mismo Hipólito, Calixto tenía de su parte a la mayoría de los católicos. Aun Hipólito mismo no puede ser clasificado entre los defensores de la imperdonabilidad de ciertos pecados; tal vez exigió una penitencia más severa, eventualmente perpetua, para algunas faltas muy graves. Es más, si el autor de los *Philosophoumena* ha de identificarse con el Hipólito de la *Traditio apostolica*, ahí habría concedido al obispo, en principio, potestad de absolver de cualquier pecado [62]. Ahora bien, que ya bajo Ceferino (199-217), antecesor de Calixto, existía la práctica de reconciliar a un hereje después de hecha pública penitencia, lo demuestra el relato transmitido por Eusebio acerca del confesor Natalis que, tras dura penitencia, fue de nuevo admitido en la comunión de la Iglesia por el obispo romano [63]. Los secuaces de Hipólito formaban una minoría, que se cerró en Roma en «escuela» propia, pero no irradió fuera de la ciudad, y hubo de deshacerse, a más tardar, a la muerte de Hipólito.

### *La disciplina penitencial en África en tiempo de Cipriano*

La ocasión para renovar la discusión de la cuestión de la penitencia en África y seguidamente en Roma se la dio a la Iglesia universal el lamentable curso de la persecución décica, tras la cual el alto número de «caídos» o apóstatas obligó a sus pastores a revisar la práctica vigente de la penitencia, por lo menos en puntos particulares. Esta fase de la antigua controversia penitencial tiene

61 HIPÓLITO, *Refut* 9, 12 (todo el cap )
62 Cf *Trad. apost.* 3, la oración de consagración del obispo
63 EUSEBIO, HE 5, 28, 8-12

la mayor transcendencia en la historia de la Iglesia, pues fue una fuerte amenaza contra la unidad de la Iglesia misma y condujo de hecho a escisiones, que culminaron en la muy difundida iglesia cismática novaciana.

El obispo de Cartago, Cipriano, se vio ante una nueva situación en la cuestión de la penitencia, cuando, escondido de las autoridades gentiles, le llegaron noticias, no sólo sobre el elevado número de los caídos, sino también sobre el lamentable desorden existente en la disciplina penitencial que hasta entonces había mantenido y dirigido él con mano segura. Algunos presbíteros admitían de nuevo en la Iglesia a los caídos, sin exigir de ellos acto alguno de penitencia. Muchos de los caídos presentaban incluso cartas de paz *(libelli pacis)* que les habían expedido los mártires antes de morir o los confesores supervivientes, y en las que se recomendaba se les concediera pronta o inmediatamente la comunión eclesiástica. Cipriano prohibió a sus presbíteros, bajo pena de deposición, que admitieran inmediatamente a la comunión a los caídos; a los confesores les hizo saber que sus cartas de paz sólo podían considerarse como una recomendación a la autoridad eclesiástica, pero no representaban decisión jurídica alguna de la Iglesia. Ante las noticias de crecientes inquietudes en su iglesia, Cipriano dio a su clero la instrucción de que dieran inmediatamente la *pax* eclesiástica a los caídos gravemente enfermos, que mostrasen cartas de paz de los mártires; a los otros moribundos, caso que hubieran ya dado pruebas de verdadero arrepentimiento; a su vuelta a Cartago, arreglaría lo demás en el asunto de los caídos [64]. Una parte de los *lapsi* se sometió sin demora a estas medidas de Cipriano y se declaró dispuesta a hacer penitencia, no obstante poseer cartas de paz de los mártires; pero otros se rebelaron y hasta escribieron a Cipriano que la paz les había sido ya concedida por un mártir. Cipriano caracteriza irónicamente su conducta y les hace notar que se dan aires de ser ellos la Iglesia, por lo que tendrá él que pedirles humildemente que lo admitan en ella [65]. A la cabeza de este grupo se puso pronto un clérigo por nombre Felicísimo, a quien, en ausencia de Cipriano y sin conocimiento de éste, el presbítero Novato había ordenado de diácono de la iglesia de Cartago. A él se unieron al-

64. CIPRIANO, *Ep.* 1; 15; 16, 18 y 19.
65. *Ep.* 33 y 35, part. 33, 1.





gunos otros clérigos que ya antes, por otros motivos, formaban la oposición contra el obispo. Los facciosos se atrajeron una parte considerable de miembros de la comunidad y se consideraron ahora como la legítima iglesia católica de Cartago. Juntamente emprendieron una violenta propaganda contra Cipriano [66].

Tal es la situación con que se encontró CIPRIANO, cuando, después de pascua de 251, volvió a Cartago. Poco después publicaba su opúsculo *Sobre los caídos*, que ofrece una pintura instructiva de la situación general de la iglesia africana antes y después de la persecución de Decio. En él expone Cipriano una vez más su punto de vista en la cuestión de la penitencia, ataca resueltamente el laxismo de sus contrarios y exige una seria y amplia penitencia de los *lapsi* como condición para ser de nuevo admitidos a la comunión con la Iglesia [67]. El grupo de la oposición se dio entonces, en la persona del presbítero Fortunato, su propio obispo jefe y, por medio de una delegación, intentó el reconocimiento por parte del papa Cornelio. Éste, empero, la rechazó e informó a Cipriano sobre su actitud [68]. La energía de Cipriano logró pronto asegurar a la autoridad eclesiástica el arreglo exclusivo de la penitencia de los caídos. En un concilio del año 251 convocado por él y al que asistieron numerosos obispos de África, se exigió unánimemente una seria penitencia para todos los caídos, pero se fijó trato aparte para los *libellatici* y los *sacrificati;* los primeros, tras un examen serio de cada caso, podían alcanzar pronto la *pax;* los *sacrificati,* en cambio, que, al ejecutar enteramente el sacrificio a los dioses, se habían hecho reos de una clara negación de la fe, sólo podían ser admitidos a la comunión en caso de peligro de muerte. Mas el que hasta ese momento no hubiera estado dispuesto a aceptar la penitencia, debía ser excluido de la paz de la Iglesia aun en caso de peligro de muerte, pues era evidente que no había en absoluto voluntad de penitencia. Cipriano justificó el trato más suave de los *libellatici* por la gravedad mucho menor de su falta [69]. Luego se barruntó una nueva persecución bajo el emperador Galo, que se suponía superaría en violencia a la de Decio, y un nuevo concilio de Cartago, en el 252, trató de nuevo la cuestión de la disciplina penitencial de los caídos.

66. *Ep.* 41, 1s; 42 y 43, 1-7; 52, 3.
67. *De laps.* 15 y 16.
68. *Ep.* 59, 1.9.16.
69. El informe sobre el caso al obispo Antoniano: *Ep.* 55, 6; 55, 13-16; 55, 23.

En vista de lo serio de la situación se decidió recibir de nuevo a todos los caídos en la paz de la Iglesia, caso de que hubieran empezado a hacer penitencia desde el día de su caída. Esta decisión se fundaba en que, ahora, no se podía mantener la práctica del tiempo de paz; todos necesitaban ser fortalecidos en aquellos momentos por la Iglesia; no se podía excluir de la sangre de Cristo a los que se esperaba y exigía que derramaran su propia sangre por Cristo. Sólo aquel a quien la Iglesia hubiere armado, será apto para aceptar el martirio; el Espíritu Santo sólo podrá hablar por boca de aquellos que, por la paz de la Iglesia, hayan recibido el Espíritu del Padre [70]. Sin embargo, como la persecución de Galo no tomó las proporciones que se temía, la discusión en torno a la penitencia de los *lapsi* se calmó por la victoria de las ideas de Cipriano, que hizo suyas el episcopado africano; el bando de la oposición capitaneado por Felicísimo y Fortunato perdió igualmente importancia, de suerte que, poco después del segundo concilio de Cartago, se restableció en lo esencial la paz de la iglesia de la capital africana.

Este esbozo de la controversia africana sobre la penitencia permite ya concluir que la discusión giraba en torno a dos cuestiones concretas: primero, si era posible conceder la paz con la Iglesia sin haber hecho la correspondiente penitencia; y, en segundo lugar, si la decisión incumbía a la jerarquía de la Iglesia, o la recomendación expedida por mártires y confesores tenía fuerza obligatoria para los dirigentes de la misma. Los adversarios de Cipriano preconizaban una mitigación y hasta una supresión de la práctica vigente más rigurosa; Cipriano, frente a ellos, defendía el mantenimiento de una plena penitencia bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica. En ningún caso se trasluce en su actitud una rotura con una práctica anterior más rigurosa, que hubiera negado para el pecado de apostasía la posibilidad de expiación por medio de la pública penitencia de la Iglesia; con otras palabras, la perdonabilidad o imperdonabilidad de este pecado no era en absoluto discutida. La posibilidad de que el «caído» fuera admitido a la penitencia y volviese definitivamente a la comunión con la Iglesia, era algo que lo daban por supuesto ambas partes. Sólo en un punto, tras inicial vacilación, se deja ganar Cipriano en pro de un procedimiento más

70. *Ep* 57



suave de la práctica penitencial, y es en conceder la reconciliación a los enfermos de muerte, aun cuando no hubieran hecho aún la penitencia acostumbrada; la sola condición exigida es poseer una carta de paz de un mártir o confesor [71].

En cuanto a la forma externa de la institución o liturgia penitencial, de las manifestaciones de Cipriano puede deducirse lo siguiente: Un primer acto es el *paenitentiam agere* o *satisfacere* del pecador, sus obras de penitencia, oración, ayuno, hábito de penitente y renuncias de carácter semejante [72]. Mas esas obras no se dejan al arbitrio puramente privado del penitente, sino que se realizan con conocimiento de la Iglesia, la cual las apoya con su oración y determina lo que han de durar [73]. El segundo lugar de la liturgia penitencial lo ocupa la *exhomologesis*, la parte de la penitencia que se cumple ante la comunidad; en ella, el pecador pide al obispo, clero y comunidad, que se le admita de nuevo en la comunión de la Iglesia, es decir, que se le conceda la reconciliación [74]. No se puede determinar con seguridad si la *exhomologesis* tenía lugar una o más veces; supone, sin embargo, una confesión no pública de la falta ante el presidente de la comunidad, que Cipriano designa con el nombre de *confessio* [75]. Se entiende mal la *exhomologesis* de Cipriano, si se ve en ella una forma aparte de la penitencia, la «verdadera penitencia eclesiástica», que habría que distinguir de la penitencia de excomunión o «penitencia plena», que sería un desenvolvimiento de la *exhomologesis* [76]. El acto tercero y final es la reconciliación propiamente dicha, que se cumple por la imposición de manos del obispo; Cipriano es el primero que la menciona en la Iglesia latina, pero como rito con carta ya de naturaleza, como, en efecto, era así usual en oriente [77]. El obispo ejecuta el acto de la reconciliación, fundado en la potestad de atar y desatar que le ha sido transmitida [78]. La comunidad coopera en el dictamen de si la reconciliación ha de ser concedida; pero esta cooperación no se describe más particularmente. La reconciliación cumplida devuelve la *communicatio* con la Iglesia al penitente, quien recibe de nuevo

71. *Ep.* 8, 3; 30, 8, 18, 1; 29, 2; 20, 3. *Ep.* 55, 6; 57, 1; 64, 1.
72. *De laps.* 24.30 35 73. Ibid. 32; *Ep.* 4, 4.
74. *Ep.* 15, 1; 16, 1; 19, 2; 20, 3.
75. *De laps.* 28.29; *Ep.* 55, 17.19.
76. Así J. GROTZ en su obra citada; en contra, S. HÜBNER: ZKTh 84 (1962) 171-195.
77. CIPRIANO, *Ep* 16, 2; ORÍGENES, *In Lev. hom.* 2, 4; *Didasc.* 2, 18, 7; 43, 1.
78. Ibid. *Ep.* 57, 1.

la *pax ecclesiae*[79]. Con ello se le permite otra vez la participación en la liturgia eucarística y la recepción misma de la eucaristía[80]. Cipriano está además convencido de que la *pax* concedida por la Iglesia es a la postre saludable, pues por ella el antiguo penitente se reincorpora a la comunión de la Iglesia, única en que puede obrar su salvación[81].

### *La controversia penitencial romana y el cisma de Novaciano*

Mientras Cipriano hubo de defenderse en África contra una tendencia laxista en la disciplina penitencial dentro de su propio clero, en Roma surgió, hacia mediados del siglo, una tendencia rigorista que, por la personalidad que la dirigía y fundaba teológicamente, logró un empuje particularmente eficaz y peligroso. En paralelismo sorprendente con Tertuliano, también el presbítero romano Novaciano defendió en una primera postura la doctrina tradicional sobre la penitencia, y poco después, por motivos desde luego completamente distintos que el africano, proclamó un punto de vista de extremo rigor y rechazó especialmente la readmisión de los caídos en la persecución a la comunión de la Iglesia como incompatible con la santidad de ésta. Antes de Novaciano, algunos presbíteros de la comunidad romana, habían expuesto en carta a Cipriano la posición de Roma en la cuestión de la reconciliación de los *lapsi*, y en ella habían exigido más resueltamente incluso que Cipriano «debía ayudar» a los enfermos de entre los caídos, que se arrepintieran de su falta y desearan la reconciliación[82]. Estas ideas son, por de pronto, las de Novaciano, cuando, como secretario del colegio presbiteral romano durante la vacante de los años 250-251, hubo de llevar la correspondencia con las iglesias de fuera; sólo que su pluma elegante supo formularlas más copiosa y atrayentemente. Si, según presunción humana, es inminente la muerte de un caído — escribe a Cipriano —, debe «ayudársele» con la obligada discreción, supuesto que haya hecho ya obras de penitencia, haya detestado pública y reiteradamente su caída y por medio de las lágrimas haya manifestado la sinceridad de su arrepentimiento[83]. También en otro

79. *Ep*. 64, 1. 80 *Ep* 4, 4; 16, 2; 18, 1; 55, 29
81. *Ep* 73, 21; 74, 7; *De eccl. unit.* 6
82. CIPRIANO, *Ep* 8, 3.
83. Ibid. 30, 8



punto se da cierta armonía entre Roma y Cartago: Lo mismo que Cipriano quiere arreglar la cuestión de la penitencia tan pronto como vuelva a Cartago, así en Roma se decidirá sobre ella cuando la iglesia tenga otra vez obispo; con ello, por vez primera, se formula un principio de la práctica romana en cuestiones de derecho y de fe, que desempeñará luego papel eminente en la cuestión del bautismo y de los herejes y aun más adelante: *nihil innovandum*, hay que atenerse a la tradición[84]. Como detalle interesante, la carta de Novaciano contiene también la noticia de que los confesores romanos, a diferencia de sus amigos de Cartago, se niegan a expedir cartas de paz para los caídos, y, en la disciplina de la Iglesia, son decididamente contrarios a toda mitigación de la práctica vigente, por lo que desaprueban la prisa con que los caídos africanos pretendían ser readmitidos a la comunión de la Iglesia. Dársela precipitadamente equivaldría a obrar como un médico que cierra una herida, sin dejarle tiempo de cicatrizar, con lo cual empeora la enfermedad[85]. Cuando Novaciano observa además que la apostasía había tomado tales proporciones en toda la Iglesia que su arreglo definitivo sólo podía lograrse en común deliberación entre obispos, presbíteros, diáconos y laicos no caídos, parece pensar en un futuro concilio romano[86].

Una segunda carta, cuyo estilo delata a Novaciano como su autor, censura vivamente al grupo de caídos de Cartago, que no querían esperar a la vuelta de Cipriano, y, no obstante su grave falta, reclamaban la paz con la Iglesia y hasta afirmaban haberles sido ya concedida en el cielo; lo oportuno para ellos sería hacer verdadera penitencia, demostrar la sinceridad de su arrepentimiento, y, con humilde sumisión, implorar sobre sí la misericordia de Dios[87]. Ninguna de las dos cartas de Novaciano justifica la idea de que, en la iglesia romana, no se concediera hasta entonces perdón de la apostasía de la fe; la readmisión de los caídos a la iglesia es, por lo contrario, supuesta también por Novaciano, ya que dice una vez que se ruegue para que la penitencia de los caídos les alcance también el perdón, y, otra, que un humilde comportamiento de los caídos les facilitaría el éxito de su petición de volver a la comunión de la Iglesia[88]. Dos observaciones más se imponen al leer estas

84. Ibid 85. Ibid. 30, 2 3
86. Ibid. 30, 5. 87. Ibid. 36, 1-3. 88 Ibid. 30, 6; 36, 3

cartas de Novaciano, magistralmente redactadas. Mientras en toda la conducta de Cipriano con los caídos se percibe una y otra vez un amor misericordioso, en Novaciano se echa de menos ese rasgo; se muestra frío y hasta duro con ellos, y, con un bajo tono de soberbia, apela, en cambio, a la gloriosa tradición romana [89]. Es además difícil sustraerse a la impresión de que no tenga segundas intenciones la razón que da de que un arreglo general de la cuestión de los caídos sólo podrá llevarse a cabo después de la elección de nuevo obispo de Roma. ¿No sería él mismo a quien incumbiría esa tarea?

Novaciano giró en redondo en la cuestión de la penitencia cuando, terminada la persecución de Decio y siendo posible la elección de nuevo obispo que sucediera al papa Fabián, no fue él el elegido, sino Cornelio. Cierto que la imagen que éste traza de su antagonista en carta a Fabio de Antioquía [90] está desfigurada por el resentimiento personal; sin embargo, se ve confirmada en muchos datos objetivos por la correspondencia de Cipriano, hombre moderado y poco dado a las exageraciones, y por otras noticias. Novaciano se hizo elegir en Roma como antipapa, a lo que prestó su apoyo al presbítero Novato, venido de Cartago allí [91]; y trató seguidamente de buscar secuaces con el lema de que había de negarse absolutamente la readmisión de los caídos a la comunión eclesiástica. Un concilio romano de 60 obispos y otros numerosos clérigos pronunció la excomunión sobre Novaciano y confirmó por decreto sinodal la práctica romana vigente de admitir a penitencia a los caídos [92]. Pero Novaciano procedió inmediatamente y con innegable habilidad propagandística a erigir por dondequiera, en occidente y en oriente, una contraiglesia, cuya organización calcó sobre la de la Iglesia universal [93]. Sin embargo, en Roma y en Italia en general, el éxito de sus esfuerzos fue escaso, pues la rápida intervención de Cornelio con la convocación del concilio romano, aclaró la situación. Según el irónico relato de Cornelio, Novaciano conjuraba ahincadamente a sus partidarios, incluso al darles la comunión, a que le guardaran fidelidad, y aun así se le escurrían cada vez más [94].

89. Cipriano, *Ep.* 52, 2.
90. Eusebio, HE 6, 43, 5ss.
91. Cipriano, *Ep.* 52,2.
92. Eusebio, HE 6, 43, 2.
93. Según Cipriano, *Ep.* 73, 2, la remedó.
94. Eusebio, HE 6, 43, 18.19.



Tampoco en África halló su propaganda tierra abonada, pues Cipriano dominaba allí la situación con mano firme; además, el paso al campo contrario del cabecilla de los laxistas, Novato, no era como para dar particular prestigio al movimiento novacianista. Sin embargo, algún efecto debieron tener las cartas de Novaciano a los obispos de África, como lo da a entender el caso del obispo Antoniano. Éste no se había dejado ganar anteriormente por Novaciano, pero, al recibir una carta de éste, sintió que vacilaba y se dirigió con buen acuerdo a Cipriano pidiéndole aclaraciones. La respuesta de Cipriano se halla en una extensa carta en que desarrolla toda su teoría en la doctrina de la penitencia [95]. Cipriano prestó también su apoyo al papa Cornelio en su lucha con el novacianismo por medio de un activo comercio epistolar con Roma, y logró que una parte de los secuaces de Novaciano se uniera de nuevo al legítimo obispo romano [96]. Tanto más considerables fueron los éxitos de la propaganda novaciana en otros territorios. En las Galias el obispo de Arles, Marciano, se adhirió al movimiento, negando inexorablemente la reconciliación a los caídos, aun en el lecho de muerte, de suerte que muchos morían desesperados. Cipriano se hizo eco del caso y, en carta especial, pidió al papa Esteban (254-257) que excomulgara a Marciano y diera otro dirigente a la iglesia del sur de la Galia [97]. También respecto a España hay indicios de una infiltración novaciana, aunque su resto sólo aparezca posteriormente. Paciano, obispo de Barcelona († antes de 392), conocía aún un documento que le presentó un novaciano, Simproniano de nombre, que contenía estas proposiciones: «Después del bautismo no hay otra penitencia; la Iglesia no puede perdonar los pecados mortales y se aniquila a sí misma al admitir a los pecadores» [98]. Ello podría ser muy bien una continuación de la doctrina novacianista sobre la penitencia, tanto más cuanto que también algunos decretos del concilio de Elvira con su tendencia rigorista dan a entender que, ya tempranamente, se mostraba España sensible a tales ideas.

Es notable la repercusión remota que logró Novaciano y su doctrina sobre numerosas iglesias de oriente, pues halló partidarios señaladamente en Siria y Palestina, en las provincias asiáticas de

95. La ya varias veces citada *Ep.* 55.
96. *Ep.* 44-54.
97. *Ep.* 68, 1-3.
98. Paciano, *Ep. ad Sympronianum* 3, 1.

Bitinia, Frigia, Capadocia, Ponto y Cilicia, y hasta en Armenia y Mesopotamia. La propaganda en oriente la llevaba personalmente Novaciano, dirigiéndose epistolarmente a los obispos de allí, por ejemplo, a Dionisio de Alejandría, ante el que trató de justificar su paso de haber fundado una iglesia cismática. Se ha conservado la respuesta de Dionisio a Novaciano; el obispo de Alejandría conjura a Novaciano apremiantemente a que desista de su propósito, mueva a sus partidarios a que retornen a la unidad de la Iglesia y salve así por lo menos su propia alma [99]. Particular peligro de dejarse influir por ideas novacianas corría Fabio de Antioquía, quien tendía al rigorismo y, con ello, nota Eusebio, «algo también al cisma». Sin embargo, Dionisio de Alejandría logró mantenerlo en la doctrina tradicional, para lo cual le expuso ampliamente la doctrina sobre la penitencia y le adujo ejemplos vivos del ansia impresionante con que los caídos pedían el retorno a la Iglesia [100]. Sobre el volumen de la correspondencia de Dionisio en la cuestión penitencial, Eusebio, que la tenía aún a mano, nos ha transmitido algunos datos preciosos [101]. Por una de estas cartas se veía que el cisma novaciano amenazaba de tal forma con afirmarse en oriente, que los principales obispos de Cilia, Capadocia y Palestina quisieron tratar la cuestión total en un concilio reunido en Antioquía y al que se invitó también a Dionisio [102]. Por su activo comercio epistolar en el que esclarecía la cuestión, éste contribuyó sin duda de forma esencial a contener el movimiento novacianista en oriente; pero se equivoca sobre la amplitud de su éxito cuando, después, cuenta al papa Esteban que se había restablecido la paz eclesiástica en oriente, se había rechazado la novedad de Novato (= Novaciano) y que por la recuperación de la unidad reinaba por doquier la alegría [103]. Lo cierto es que el novacianismo continuó viviendo largo tiempo en oriente, aunque sólo en pequeñas comunidades aisladas, que exageraron aún más el rigorismo de su primer fundador y se llamaban pretenciosamente a sí mismas los *catharoi*, la iglesia de los puros [104].

99. En Eusebio, HE 6, 45
100. Ibid. 6, 44, 1-6.
101. Ibid. 6, 44-46.
102. Ibid. 6, 43, 3.
103. Ibid. 7, 5.
104. Ibid. 6, 43, 1; concilio de Nicea, can. 8 Algunas inscripciones novaciánicas sepulcrales: DACL XII 1759 Además, *Cod. Theodos.* 16, 5, 2; Sócrates, HE 5, 21 22.





*Teoría y práctica penitencial en oriente durante el siglo III*

El esbozo de la teoría y práctica penitencial, vigente en los territorios orientales del cristianismo durante el siglo III, puede muy bien comenzar con unas alusiones a Ireneo de Lyón, oriundo del Asia Menor. También él ha sido clasificado entre los que habrían mantenido el riguroso ideal de santidad heredado de la primigenia Iglesia, y negado la reincorporación a la Iglesia de quienes se hubieran hecho reos de culpas graves [105]. Indudablemente, Ireneo está particularmente penetrado de la idea de que la semejanza con Dios dada al hombre por la redención le obliga a una vida enteramente santa y sin pecado [106]; como los cristianos han participado de tan alta gracia, sobre ellos pasará un juicio más estricto que sobre los hombres del Antiguo Testamento; de ahí su deber de estar después del bautismo alerta contra todo pecado, pues la muerte de Cristo no es por segunda vez eficaz para ellos [107]. Ireneo no se expresa aquí sobre la cuestión de si hay en absoluto salvación para un pecador después del bautismo; pero, en otra ocasión, se pronuncia con toda claridad en favor de tal posibilidad de penitencia. Ireneo cree que Dios da su paz y amistad a los que «hacen penitencia y se convierten»; sólo el que, sin penitencia, se obstina en su apostasía, está perdido [108]. De singular importancia es una observación de Ireneo en la llamada *Regula fidei*, síntesis de la antigua fe heredada de los apóstoles [109], de que Dios dará graciosamente en vida la incorrupción y gloria eterna a los que permanecieren en su amor, ora desde el principio, ora después de la penitencia. De ahí se deduce que la creencia de que sea posible al hombre recuperar por la penitencia el amor de Dios, aun después del bautismo, pertenece desde siempre al depósito de la fe de la Iglesia [110]. Esta penitencia la designa frecuentemente Ireneo con el nombre de *exhomologesis* [111]; aunque nada dice de la reconciliación de los penitentes, se deduce, sin embargo, indirectamente de su fe en la eficacia de la penitencia. Que la penitencia después del bautismo sea incumbencia de la

105. Cf. B. Poschmann, *Poenitentia secunda* 212.
106. *Adv. haer.* 3, 18, 1; 3, 9, 1; *Epid.* 42.
107. *Adv. haer.* 4, 27, 1-4.
108. Ibid. 4, 40, 1; 5, 26, 2.
109. Ibid. 1, 10, 1.
110. Cf. K. Rahner: ZKTh 70 (1948) 452-455.
111. *Adv. haer.* 1, 13, 5.7; 3, 4, 3.

Iglesia, se ve claro por su observación de que los presbíteros han de velar por la conducta moral de los cristianos y, siendo necesario, expulsar al pecador de la Iglesia [112].

La posición de los maestros alejandrinos en la cuestión, teórica y práctica, de la penitencia, se caracteriza por la falta del matiz polémico propio de las controversias del occidente latino; sus tesis no se formulan en el calor de una discusión con la opinión contraria. La teoría penitencial de Clemente se distingue primeramente por su concepto de purificación, influido por Platón; así, presenta la liberación del pecado como un largo proceso que, sin embargo, no puede cumplirse sin penitencia [113]. Sorprende además en él una amplia coincidencia con la doctrina penitencial de Hermas. Como éste, también Clemente insiste en que el ideal de la vida cristiana es evitar toda falta después de la gran remisión de los pecados que fue el bautismo [114]; pero Dios conoce la flaqueza humana y concede la posibilidad de una penitencia segunda, aunque única; es irrepetible, pues la penitencia una y otra vez reiterada demostraría no haber sincero espíritu de penitencia [115]. También el efecto de la penitencia lo ve Clemente de modo parejo a Hermas; procura desde luego, como el bautismo, remisión de los pecados, pero no como don de la indulgencia divina, sino solamente como fruto de precedente purificación dolorosa, que consiste en la oración, ayuno y obras de caridad con el prójimo [116]. Forma parte de la penitencia la confesión de los pecados, pero no se nos dan pormenores acerca del curso de esta *exhomologesis* [117]. Para Clemente, ningún pecado es imperdonable; así lo ponen de manifiesto sus explicaciones sobre la mujer adúltera, el capitán de bandidos y los herejes [118]. Como Ireneo, tampoco Clemente habla de una reconciliación; pero también para él la penitencia termina en la reintegración a la Iglesia, como se ve por su narración del extraviado a quien el apóstol Juan, tras larga oración y ayuno, «introdujo de nuevo en la Iglesia» [119]. Clemente de Alejandría es el primero que recomienda al penitente

112. Ibid. 4, 26, 2.3; 4, 27, 4.
113. *Quis div. salv.* 40, 3-6; 42, 14 15; *Strom.* 7, 10, 56.
114. *Strom.* 56, 1.
115. Ibid. 2, 13; 56s; 2, 13, 59.
116. Ibid. 2, 12, 55, 6; 2, 70, 3; *Quis div. salv.* 40, 1; 42, 14.15; *Strom.* 2, 15, 71.
117. *Strom.* 2, 59, 3.
118. Ibid. 2, 23, 147; *Quis div. salv.* 38, 4-39, 2; 42, 7; *Strom.* 7, 16, 102
119. *Quis div. salv.* 40, 1. Una exclusión temporal de la Iglesia, *Strom.* 7, 16, 102, 4, cf. A. MÉHAT: VigChr 8 (1954) 232.





una especie de director espiritual que le ayude con su oración y exhortaciones [120]. Tales directores espirituales son, junto con los superiores eclesiásticos, los cristianos perfectos, los gnósticos y los pobres de la comunidad. El efecto de su ayuda por la oración y mortificación se funda en su perfección personal [121]. Con ello introduce en la práctica penitencial de la iglesia oriental el director espiritual pneumático, que desempeñará papel importante tras la aparición del monacato.

Orígenes, como Clemente, se interesa menos por los pormenores concretos de la práctica penitencial, que por sus fundamentos teóricos, que, sin embargo, expone en forma conexa. La gran estima que tiene Orígenes del bautismo y de sus efectos de gracia, le hace sentir con especial dolor el craso contraste con el ideal en que viven muchos cristianos. Para él es innegable el hecho de la presencia del pecado después del bautismo en todos los estratos, en todos los grados jerárquicos y en todas las formas. Los pecados más ligeros no acarrean desde luego la muerte o pérdida de la gracia bautismal y no excluyen, por ende, de la vida sacramental en la comunión de la Iglesia; pero las faltas graves del pecador le producen la muerte del alma y lo ponen en un estado peor que el anterior al bautismo; un pecado así no puede ya, como en el bautismo, ser borrado por la gracia; sólo hay perdón para él por medio de una adecuada penitencia que lo expíe [122]. El modelo de esta penitencia se da en el castigo que impuso Pablo al incestuoso de Corinto, castigo que tenía por fin «salvarlo en el día del juicio» [123]. Enseña, pues, Orígenes la posibilidad del perdón de los pecados después del bautismo, aun de aquellas graves faltas que enumera entre los «pecados de muerte», como son la idolatría, el adulterio, la fornicación, el homicidio y cualquier otro grave crimen [124]. Sólo exceptúa de perdón el pecado de obstinación o empedernido endurecimiento espiritual que, por su esencia misma, entraña la impenitencia [125]. La penitencia por los pecados graves es irrepetible [126]. Numerosas

120. *Quis div. salv.* 31, 1; 41, 1-6; *Strom.* 7, 12, 79.
121. *Eclog. proph.* 15, 2.
122. *In Ioann. comm.* 2, 11; 15, 15; *Exhort. mart.* 30; *In Exod. hom.* 5, 9; *In Lev. hom.* 11, 2.
123. *In Lev. hom.* 14, 4.
124. *In Ioann. comm.* 19, 4; *De or.* 28, 9, 10.
125. *In Ioann. comm.* 19, 13.
126. *In Lev. hom.* 15, 2.

son las observaciones de Orígenes que permiten reconocer claramente la cooperación de los superiores eclesiásticos en el cumplimiento de la penitencia; así, los compara con médicos a los que hay que mostrar las llagas del alma, para que puedan aplicar la medicina conveniente [127]. Un gran papel desempeña en él la *correptio*, de exhortación amonestadora; su forma más dura es la excomunión. Orígenes censura duramente a los presidentes de la Iglesia que, por cobardía, dejan de imponerla cuando es preciso [128]. Aun cuando exige que la penitencia no sea tan grave que desanime al pecador, su duración temporal es, sin embargo, mayor que el tiempo de preparación para el bautismo. Nueva es en Orígenes la observación de que los cristianos reconciliados no pueden tener acceso a un cargo eclesiástico [129]. El penitente ha de abrirse por la confesión, al obispo como al médico del espíritu; éste determinará también si el carácter del pecado pide en absoluto una pública penitencia [130]. En su estima del médico del espíritu, Orígenes prosigue el camino de Clemente; no tiene que ser necesariamente un sacerdote; puede sobre todo ayudar al penitente a borrar pecados menores, uniéndose a la penitencia de aquél por medio de obras voluntarias y de oración [131]. El doctor alejandrino reprueba vivamente a los sacerdotes que, «por su oración», pretenden poder perdonar pecados tan graves como la idolatría, adulterio y deshonestidad [132]. Dentro de la visión total de Orígenes, esto sólo puede significar que estos clérigos atribuían arrogantemente a su personal cuidado del pecador, por el método de la *correptio*, la virtud de perdonar incluso tan graves pecados, en lugar de exigirles practicar la pública penitencia de la Iglesia; pero en modo alguno puede interpretarse esta manifestación de Orígenes en el sentido de una doctrina sobre la imperdonabilidad por parte de la Iglesia de determinados pecados capitales. Más resueltamente aún que Clemente defiende Orígenes la tesis de que la potestad de perdonar que tiene el sacerdote está ligada a su perfección personal, y se la concede aun a simples cristianos que

127. *In Ioann. hom.* 37, 1, 1.
128. *In Lev. hom.* 3, 2; *In Iesu Nave hom.* 7, 6.
129. *In Ioann. comm* 28, 7; *Contra Cels.* 3, 51.
130. *In Lev. hom.* 2, 4; *In Matth. comm.* 13, 30; *In ps. 37 hom.* 2, 6.
131. *In Lev. hom.* 5; *In Matth. comm.* 4, 16, 8; estos textos no pueden explotarse para demostrar en Orígenes una penitencia privada en el sentido actual; cf. K. RAHNER: RSR 37 (1950) 452-456.
132. *De or.* 28, 10.





hubieren alcanzado un alto grado de perfección [133]. Con ello, sin embargo, no se afirma que el que no es sacerdote pueda ejecutar también la reconciliación eclesiástica, pues Orígenes reserva ésta, lo mismo que la excomunión, a los obispos. Hay que sostener con todo, que los teólogos alejandrinos conceden un valor muy señalado en la penitencia a la cooperación del cristiano perfecto. Esta teoría se relaciona en Orígenes con la importancia que concede en general a los «santos» dentro de la vida de la Iglesia: Como el pecado de uno de sus miembros afecta en cada caso a la Iglesia entera, así toda la Iglesia toma también parte en la reparación. La reincorporación a la Iglesia, efecto de la reconciliación, opera la salvación, pues la salvación de cada uno y su incorporación a la Iglesia son cosas indisolublemente unidas [134]. Por eso, el acto de la reintegración tiene que producir también de hecho el perdón de los pecados, si bien Orígenes no hace resaltar este efecto, sino que insiste más en la función del médico espiritual del alma en el proceso de la reconciliación de los penitentes.

Particularmente copiosa en datos para el conocimiento de la liturgia penitencial en oriente es la *Didascalia* siríaca, cuya composición puede situarse en las primeras décadas del siglo III, tanto más cuanto que no pueden apreciarse en ella presuntos rasgos antinovacianos y, en todo caso, podrían tenerse por adiciones posteriores [135]. La *Didascalia* recalca de la manera más insistente la obligación que incumbe al obispo de mirar por los pecadores; en ese cuidado entra también la exclusión de un pecador empedernido de la comunión de la Iglesia, excomunión que a veces puede ser necesaria y se ha de ejecutar sin miramiento a personas. Los poderes del obispo en todo el proceso de la penitencia se fundan en la potestad de atar y desatar que le ha sido concedida [136]. Las medidas que tome con el pecador, tienen siempre un doble fin: afirmar en el bien a la comunidad de los creyentes e infundir al pecador cofianza en el perdón. El obispo ha de obrar según el ejemplo del buen Pastor, que por su medio perdona los pecados y da la paz [137].

133. *De or.* 28, 8; *In Matth. comm.* 12, 11-14.
134. *In ps. 36 hom.* 2, 4; cf. *In Ezech. hom.* 10, 1.
135. Cf. P. GALTIER, *La date de la Didascalie des apôtres: Aux origines du sacrement de pénitence* (Roma 1951) 189-221.
136. *Didasc.* 2, 20, 3-4; 2, 8, 4; 2, 10; 2, 11, 1-2; 2, 18, 2.
137. Ibid. 2, 15, 8; 2, 20, 9.

Ninguna falta, por grave que sea, se exceptúa de la potestad de perdonar que posee el obispo [138]. El proceso de la penitencia se desenvuelve, según la *Didascalia,* como sigue: Al enterarse el obispo de que en su comunidad hay un pecador, lo llama, le pone enérgicamente delante sus faltas y lo excluye finalmente de la participación en la vida común de la Iglesia; los miembros de la comunidad censuran también su conducta pecaminosa [139]. Pero, después de algún tiempo, los mismos fieles, por medio sobre todo de los diáconos, interceden por él ante el obispo; éste se cerciora de la sinceridad de su arrepentimiento y, tras nuevas exhortaciones e instrucciones, le impone una penitencia correspondiente a su falta, en que el ayuno ocupa lugar especial [140]. Con la imposición de la penitencia impuesta por el obispo, comienza la fase «litúrgica» de la acción penitencial del pecador, que dura hasta el acto de reconciliación propiamente dicha. Cuando un pecador es denunciado por miembros de la comunidad, la *Didascalia* exhorta al obispo no sólo a examinar concienzudamente la culpa, sino a atender también a los motivos de tal denuncia [141]. Durante el tiempo oficial de la penitencia, el pecador es admitido a tomar parte en las lecciones y homilías; lo que quiere decir que, en cierto sentido, se ha relajado la excomunión [142]. La reconciliación plena sólo se concede por la imposición de manos del obispo, que se realiza acompañada de la oración de la comunidad. La reconciliación convierte de nuevo al pecador en miembro de la Iglesia y le devuelve el Espíritu Santo que perdió por el pecado, con lo que propia y expresamente se alude al paralelismo de la donación del Espíritu por medio del bautismo [143].

En la *Didascalia* se pone de manifiesto, más claramente que en otro texto alguno, el carácter eclesiástico de la penitencia, por su vinculación al dirigente episcopal de la comunidad; y, consiguientemente, también su sacramentalidad por el perdón de los pecados que por ella se concede.

Hay que destacar aún expresamente una particularidad de la doctrina penitencial de la *Didascalia:* que en parte alguna hace

138. Ibid. 2, 22-23, 1; 2, 24, 3
139 Ibid 2, 16, 1-2.
140. Ibid.
141. Ibid. 2, 37, 4-5
142 Ibid 2, 39, 6; 2, 41, 1.
143. Ibid 2, 41, 1.





mención de que la penitencia postbautismal, tan minuciosa y cuidadosamente descrita por ella, sea única. Esto sorprende en una obra que tan reiteradamente insiste en la perdonabilidad de los pecados cometidos después del bautismo. Parece más bien suponer la reiterabilidad de la penitencia después de la reconciliación, ya que la niega en un solo caso; en el del denunciante recidivo; en este punto podría haber hecho alguna referencia al principio de la posibilidad única de la penitencia y, sin embargo, fundamenta este caso amplia y minuciosamente con otros argumentos [144]. La sospecha de que la *Didascalia* conoció la posibilidad de reiterar la penitencia y la reconciliación después del bautismo, se refuerza por otra observación. Entre la práctica penitencial eclesiástica de la *Didascalia* y la práctica de la excomunión en la sinagoga, hay tal cúmulo de chocantes paralelismos [145], que algunos de sus rasgos en la *Didascalia* sólo pueden entenderse como persistencia un tanto avanzada de la práctica sinagogal de la excomunión. Ahora bien, en ésta, todo excomulgado puede ser reiteradamente absuelto. Si se admite además que las *Constituciones apostólicas,* procedentes también de ámbito sirio, no conocen tampoco la unicidad de la penitencia eclesiástica [146], se impone la hipótesis de que la penitencia eclesiástica, dada una sola vez, no tuvo vigencia general en oriente; es más, cabe pensar que la penitencia única no puede tenerse simplemente como la práctica primigenia. En occidente, como se expuso arriba, hallamos su rastro por vez primera en Hermas, que la funda en consideraciones pastorales. Si tal vez Hermas sólo la introdujo como concesión a una corriente rigorista, toda la anterior posición de la Iglesia en la cuestión penitencial pudiera caracterizarse como un período de mayor suavidad; una evolución inversa, del primitivo rigor a un creciente laxismo, aparecería más bien como una herejía.

Las otras noticias de oriente relativas a la penitencia no ofrecen datos nuevos que diverjan del cuadro que hasta aquí hemos trazado [147]. Con una excepción: El discípulo de Orígenes, Gregorio Taumaturgo, menciona la división de los penitentes en distintas clases como institución existente de antes; su terminología, sin em-

144 Ibid. 2, 43, 1-4
145 Cf. K. RAHNER: ZKTh 72 (1950) 278s
146 *Const Apost.* 2, 40, 1
147 Sobre las ideas de Dionisio, obispo de Alejandría, véase supra, p 484

bargo, no está aún, al parecer, fijada[148]. Algunos suponen como ciertamente atestiguados los oyentes y «cadentes», otros también los *lugentes* y asistentes[149]. Los concilios del siglo IV dan a las ordenaciones penitenciales una norma legal formulada en cánones, y tienden así el puente hacia la penitencia canónica de los siglos próximos.

### *Las controversias penitenciales después de la persecución de Diocleciano*

La persecución de Diocleciano puso otra vez de actualidad la cuestión del trato que debía darse a los caídos, pues también en ella hubo de lamentar la Iglesia *lapsi* en distintos territorios, si bien, como luego se verá, el resultado no fue esta vez en conjunto tan triste como durante la ola de la persecución décica y después de ella. Respecto a Roma, nos consta el hecho de polémicas en torno a la cuestión de la penitencia bajo el papa Eusebio (310), si bien las circunstancias siguen siendo oscuras. Un epigrama dedicado por el papa Dámaso (336-384) a su antecesor Eusebio dice de éste, que exigió la penitencia a los caídos, pero que halló contradicción de cierto Heraclio, que «vedó» la penitencia a los *lapsi*[150]. El texto no permite adscribir con certeza a Heraclio en uno de los dos posibles bandos extremos, el rigorista que negaba la penitencia a los caídos o el laxista que exigía la readmisión en la Iglesia sin penitencia alguna. Lo más probable es que Heraclio fuera un rigorista. Según Dámaso, tal discusión condujo a graves desórdenes y a una escisión en la comunidad, hasta el punto de tener que intervenir el emperador Majencio, que mandó al destierro a los cabezas de ambas parcialidades, al papa Eusebio y a Heraclio. En cambio, no puede sostenerse que exista conexión alguna entre las discusiones penitenciales bajo el antecesor de Eusebio, Marcelino (296-304), y la persecución diocleciánica; también Marcelino[151], según cuenta Dámaso en un epigrama[152], habría exigido de los *lapsi* que hicieran penitencia, pero habría tropezado con fuerte resistencia. Como Mar-

148. En su llamada *Epistula canonica:* PG 10, 1019-1048, y J.B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I (Rom 1864) 562-575.
149. B. POSCHMANN: HDG IV/3, 39. J. GROTZ, l. c. 400-408.
150. *Epigr. Damas* (129 Ferrua): *Heraclius vetuit lapsos peccata dolere Eusebius miseros docuit sua crimina flere.*
151. Dámaso habla de Marcelo, pero éste ha de identificarse probablemente con Marcelino; cf. R.H. RÖTTGES: ZKTh 78 (1956) 385-420.
152. P. 181 Ferrua.



celino no vivió ya el comienzo de la persecución de Diocleciano, no pueden determinarse más precisamente las faltas de estos *lapsi*.

No puede considerarse como disputa propiamente penitencial la controversia que siguió en África a la persecución de Diocleciano. Algunos cristianos obedecieron la orden del perseguidor de entregar sus libros sagrados, y eran tenidos por *traditores*. Un grupo de rigoristas tenían por inválidas las ordenaciones hechas por los obispos *traditores*, y, cuando el año 311, Ceciliano, obispo electo de Cartago, fue ordenado por un supuesto *traditor*, Félix, obispo de Aptungi, encendió la violenta disputa donatista, cuya exposición, sin embargo, pertenece a la historia del siglo IV.

Extinguida la persecución de Diocleciano, la cuestión de los *lapsi* dio también quehacer a la iglesia alejandrina, cuyo obispo Pedro, en una *epistula canonica*, sentó los principios por los que había de regularse la penitencia. Los cánones que aún se conservan no permiten reconocer un desenvolvimiento propiamente dicho de la práctica penitencial desde Orígenes, pero delatan un ardiente sentimiento por la suerte de los caídos[153]. El obispo Pedro es mencionado también como uno de los dirigentes de los dos partidos que, en la primera fase del llamado cisma meleciano[154], se enfrentaron entre sí en Egipto en la cuestión de la penitencia. El cabeza del otro grupo es Melecio mismo que, según el relato, tardío desde luego, de Epifanio, se habría opuesto junto con numerosos confesores a la reconciliación de los *lapsi*[155]. Sin embargo, la cuestión penitencial no fue el punto de partida de esta escisión de la iglesia de Egipto; la escisión fue más bien provocada por Melecio, obispo de Licópolis en la Tebaida, que invadió los derechos de ordenación del obispo de Alejandría. Melecio aprovechó la cuestión de la penitencia para ganarse adeptos en la lucha contra el obispo de la capital egipcia y dar a las iglesias que dependían de él mismo un distintivo característico y eficaz. Pero al cabo de unos años la cuestión penitencial perdió actualidad en la marejada meleciana, y los partidarios de Melecio se pasaron a los arrianos para formar con ellos un frente común contra Atanasio.

Tras el cambio radical obrado bajo Constantino, se calman las

153. Los cánones, en J.B. PITRA, l. c. 551-561, cf. J. Grotz 409-413
154. Cf. K. BAUS: LThK VII, art. *Meletios v. Lykopolis*
155. EPIFANIO, *Haer.* 68.

polémicas en torno a la cuestión de la penitencia. Mérito permanente de la Iglesia del siglo III en las luchas a menudo violentas en torno a la recta inteligencia de la penitencia cristiana, es el haber mantenido, frente al rigorismo una y otra vez inflamado, el espíritu de misericordiosa comprensión para con el pecador, tal como lo predicara el Fundador de la Iglesia misma, y haber, por otra parte, rechazado la invasión de tendencia laxista en la disciplina penitencial cristiana.

## XXVI. El afianzamiento de la constitución eclesiástica durante el siglo III

BIBLIOGRAFÍA: Véase la bibliografía al cap. X y, además, las síntesis de K. MÜLLER, *Die Kirchenverfassung im christlichen Altertum:* RGG² III 968-988, y también: *Der akademischen Arbeit* (Tubinga 1930) 101-134 (sin notas ni bibl.); A. ADAM, *Kirchenverfassung* II: RGG³ 1933-1945; H. LIETZMANN, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte: Kleine Schriften* I (Berlín 1958) 141-185; S. MADOZ, *La Iglesia de Jesucristo o Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1935); E. RÖSSER, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jh.* (Paderborn 1934); G. KRÜGER, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen* (Stuttgart 1935, reimpr. 1961); G. BARDY, *La théologie de l'Église de s. Irénée au concile de Nicée* (París 1947); E. KOHLMEYER, *Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts:* ZSavRGkan 38 (1952) 1-36; H. CHADWICK, *The Circle and the Ellipse. Rival Concepts of Authority in the Early Church* (Oxford 1959); P. TENA GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico-teológico* (Barcelona 1958).

*Clero:* M. ANDRIEU, *Les ordres mineurs* (París 1925); H. LECLERCQ, *Célibat:* DACL II 2802-2832; G. DIX, *The Ministry of the Early Church:* K.E. KIRK, *The Apostolic Ministry* (Londres ²1947) 183-303; E. LANNE, *Le ministère apostolique dans l'oeuvre de s. Irénée:* «Irénikon» 25 (1952) 113-141; J. LECUYER, *Épiscopat et presbytèrat dans les écrits d'Hippolyte de Rome:* RSR 41 (1953) 30-50; A. ADAM, *Die Entstehung des Bischofsamtes: Wort und Dienst,* «Bethel» 5 (1957) 1-16; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche: Tradition und Leben* (Tubinga 1960) 272-289; M. GUERRA Y GÓMEZ, *Episcopos y Presbíteros. Evaluación semántica de los términos ἐπίσκοπος-πρεσβύτερος desde Homero hasta el siglo II después de Jesucristo* (Burgos 1962); id., *Diáconos helénicos y bíblicos:* «Burgense» 4 (1963) 9-143; V. PROAÑO, *Conciencia de la función episcopal en la Iglesia primitiva,* ibid., 227-273.



*Comunidades y organizaciones supracomunitarias:* P. DE LABRIOLLE, *Paroecia:* RSR 18 (1928) 60-72; K. MÜLLER, *Rom, Arelate und spanische Kirchen um 250:* ANW 28 (1929) 296-305; J.P. KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* (Paderborn 1918); F. LANZONI, *I titoli presbiterali di Roma antica:* RivAC 2 (1925) 195-257; E. KIRSTEN, *Chorbischof:* RAC II 1105-1114; P. BATIFFOL, *Le réglement des premiers conciles africains et le réglement du sénat romain:* «Bulletin d'ancienne lit. et d'archéol. chrétiennes» 3 (París 1913) 3-19; G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jh.* (Stuttgart 1937).

*La cuestión del primado:* Colección de textos: H.J. VOGELS, *Textus antenicaeni ad primatum Romanum spectantes* (Bonn 1937) (FlorPatr 9); K. ADAM, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre:* ThQ 109 (1928) 161-256, también: *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte* (Augsburgo 1936) 123-185; K.J. KIDD, *The Roman Primacy to A. D. 461* (Londres 1936); J. MADOZ, *El Primado romano. Fuentes y documentos para el estudio de su constitución e historia* (Madrid 1936); P. BATIFFOL, *Cathedra Petri* (París 1938); E. STAUFFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primats:* ZKG 61 (1943/44) 3-34; L. HERTLING, *Communio und Primat:* «Misc. hist. pontif.» 7 (1943) 1-48; *Communio. Chiesa e Papato nell'antiquità cristiana* (Roma 1961); también: «Una Sancta» 17 (1962) 91-125; A. RIMOLDI, *L'apostolo San Pietro fondamento della Chiesa.. dalle origini al Concilio di Calcedonia* (Roma 1958). Sobre Hegesipo: TH. KLAUSER, *Die Anfänge der römischen Bischofsliste:* BZThS 8 (1931) 193-213; H. v. CAMPENHAUSEN, *Lehrerreihen und Bischofsreihen im 2. Jh.:* Festschr. E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 240ss; N. HYDAHL, *Hegesipps Hypomnemata:* StTh 14 (1960) 70-113. Sobre Ireneo: L. SPIKOWSKI, *La doctrine de l'église dans s. Irénée* (Estrasburgo 1926) (aquí la bibl. más antigua); H. HOLSTEIN, *Propter potentiorem principalitatem:* RSR 36 (1949) 122-135; R. JACQUIN, *Ab his qui sunt undique dans s. Irénée:* RevSR 24 (1950) 72-87; D.J. UNGER, *St. Irenaeus and the Roman Primacy:* ThSt 13 (1952) 359-418; P. NAUTIN, *Irénée, Adv. haer.* III *3, 2. Église de Rome ou Église universelle?:* RHR 151 (1957) 37-78; cf. B BOTTE: «Irénikon» 30 (1957) 156-163. Cipriano y la cuestión del bautismo de los herejes: G. BARDY, *Cyprien:* DHGE XIII 1152-1154, 1158-1160; A. D'ALÈS, *La théologie de S. Cyprien* (París 1922) 380-388; H. KOCH, *Cathedra Petri, Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre* (Giessen 1930), cf. K. ADAM: *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte* (Augsburgo 1936) 186-195; B. POSCHMANN, *Ecclesia principalis* (Breslau 1933); T. ZAPELENA, *Petrus origo unitatis apud s. Cyprianum:* Gr 15 (1934) 500-523; 16 (1935) 196-224; F. DE ST. PALAIS D'AUSSAC, *La réconciliation des hérétiques dans l'église latine* (París 1943); B. NEUNHEUSER: HDG IV/2 (Friburgo 1956) 44-47; G. K2EIN, *Die hermeneutische Struktur des Kirchengedankens bei Cyprian:* ZKG 68 (1957) 48-68; G. MONGELLI, *La chiesa di Cartagine contro Roma durante l'episcopato di s. Cipriano* (249-258): MF 59 (1959) 104-201 H. RAHNER, *Navicula Petri:* ZKTh 69

(1947) 1-35; J.C. PLUMPE, *Mater ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity* (Washington 1943); H. RAHNER, *Mater ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem 1. Jahrtausend* (Einsiedeln 1944); J. DANIÉLOU, *Die Kirche Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit: Sentire ecclesiam* (Festschr. H. Rahner, Friburgo 1961) 92-103; L. BOUYER, *Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter:* ibid., 104-112.

En múltiples aspectos, el siglo III representa un nuevo desarrollo de la constitución de la Iglesia. Sobrepasando la tríada obispo-presbítero-diácono del siglo II, se desarrollan nuevos grados clericales, aunque de orden inferior; el episcopado gana en firmeza interior y en prestigio externo; la organización de las iglesias particulares se matiza y diferencia; en oriente, sobre todo, se desarrollan las provincias eclesiásticas, los concilios pasan por un período de auge y florecimiento, y, finalmente, entre reconocimiento y contradicción, se afianza la posición eminente de la iglesia romana y de su obispo. El conjunto de esta evolución en el terreno de la constitución de la Iglesia confirma que también en esto el naciente cristianismo ha crecido hasta convertirse en la primitiva Iglesia universal.

### *El clero*

Los oficios ya existentes de obispo, presbítero y diácono se mantienen invariables en su significación interna, pero experimentan en muchos casos una delimitación más precisa, y en parte también una ampliación de sus funciones y una diferenciación de las condiciones para la admisión a cada cargo; en cuanto al episcopado, se ensaya finalmente una fundamentación teológica más profunda, que subraya insistentemente su creciente importancia para la vida de la Iglesia entera en el siglo III. Los distintos problemas internos de la Iglesia, como la lucha contra el gnosticismo y montanismo, la subida absorción de las funciones de gobierno en las varias oleadas de persecución, el esclarecimiento de la cuestión de la penitencia y la lucha contra los movimientos cismáticos nos muestran al episcopado monárquico en pleno funcionamiento durante el siglo III y en posesión indudable de los poderes anejos a su cargo. El obispo es ahora el rector indiscutido de la comunidad en todas las manifestaciones de su vida; él le predica la fe en la



homilía y vela, como siempre, por la pureza de ella y el recto desempeño de las funciones litúrgicas, sobre todo en la administración del bautismo y celebración de la eucaristía; él es el custodio de la disciplina interna y el responsable de que la comunidad observe el ideal de vida cristiana. El obispo dirige el trabajo de beneficencia en la vida diaria y organiza en grande la ayuda en momentos de necesidad y crisis. Él representa a su iglesia en las relaciones con otras iglesias locales, o en las reuniones sinodales, que ahora toman importancia, de obispos de las provincias o en juntas mayores de regiones, y se convierte así en anillo importante entre las iglesias particulares y la Iglesia universal y en factor eficaz de la unidad eclesiástica.

Se comprende que un cargo cuyo titular ocupa tal posición central en la vida de la Iglesia y en la conciencia de los fieles, atrajera la atención de los teólogos; éstos tratan de comprender y fundamentar más profundamente su naturaleza y, en relación con ella, subrayan particularmente las obligaciones que impone. De entre todos los escritores del siglo III, el tema del ministerio eclesiástico ocupó y preocupó como a nadie al alejandrino Orígenes, que pudo observar a muchos representantes del mismo a lo largo de su vida y tener personalmente parte, como presbítero, en sus años de madurez. Orígenes no duda un momento de la justificación del oficio o ministerio eclesiástico. El poder del obispo se funda en la palabra de Cristo, que otorgó a Pedro el poder de las llaves. Es, por tanto, la voz de Dios la que llama a ese ministerio, y a Él debería dejarse también la elección, siempre que en la comunidad haya que designar un nuevo obispo[1]. El representante de este oficio tiene el deber de conducir los hombres al reino de Dios y, por ello, debería ser ejemplar en toda virtud[2]. Tiene que predicar la palabra y, por ello, debería leer y meditar las Sagradas Escrituras; no predicar sus propias ideas, sino lo que le ha enseñado el Espíritu Santo[3]. Tiene que desempeñar las funciones del culto litúrgico y, por ello, sólo debería levantar manos puras en la oración[4]. Orígenes defiende a todas luces la teoría de que la eficacia de la

1. *In Matth. comm.* 12, 14; *In Lev hom* 6, 6; *In Num. hom* 22, 4; *In Iesu Nave hom* 32, 2.
2. *In Matth. comm* 14.
3 *In Ezech. hom.* 2, 2
4 *In Rom. comm* 9, 42

potestad sacerdotal está ligada a la santidad personal del sujeto [5]. De ahí el juicio, de innegable dureza, sobre el clero de su tiempo, cuando compara la realidad con el ideal. La Iglesia, que debería ser templo de Dios y casa de oración, se ha convertido en cueva de bandidos; obispos, sacerdotes y diáconos están llenos de avaricia, ambición e ignorancia, y hasta carecen de espíritu religioso; gentes ambiciosas pretenden los oficios, que se ha hecho venales y de indignos titulares pasan a indignos sucesores [6]. Por eso la comunidad ha de estar presente en la elección de un nuevo obispo y cuidar que se elija al que descuella por su ciencia, santidad y virtud [7]. En occidente, pocos años después de Orígenes, Cipriano es el primer escritor latino que trata de fundamento más despacio la naturaleza y función del oficio episcopal en la Iglesia. Sólo un obispo puede haber en cada iglesia, en la que él es juez y ocupa el lugar de Cristo [8]. El obispo está en la Iglesia, y la Iglesia está en el obispo; el que no está con el obispo, no está tampoco en la Iglesia [9]. La Iglesia, «por voluntad de su Fundador, es una Iglesia episcopal, que está edificada sobre los obispos y es regida por ellos como presidentes» [10]. Al ser elegido, Dios muestra en cierto modo su asentimiento y, por ello, sólo ante Dios es responsable [11]. Su responsabilidad, sin embargo, no se limita a su iglesia, si no que se extiende también a la Iglesia universal. También Orígenes recalca que el obispo es llamado al servicio de la Iglesia entera [12]. En Cipriano, esta responsabilidad se manifiesta en el cuidado y solicitud del obispo por que se guarde la unidad de la Iglesia [13]. Con el oficio o ministerio episcopal une Cipriano la idea de sucesión, cuando dice que su oficio se funda en la palabra del Señor a Pedro en Mt 16, 18 y que de ahí se deriva, en la mudanza y sucesiones de los tiempos, la ordenación de los obispos y la organización de la Iglesia [14]. Según Cipriano, también

5. *In Matth. comm.* 12, 14; *De or.* 28, 8.
6. *In Matth. comm.* 16, 21-22; 15, 26; *In Ezech, hom* 10, 1; *In Num. hom.* 22, 4
7. *In Lev. hom.* 6, 3.
8. *Ep.* 59, 5.
9. *Ep.* 66, 8.
10 *Ep.* 33, 1: *...(ut) ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.*
11. *Ep.* 59, 5; 55, 21; 69, 17; 72, 3.
12. *In Cant. comm.* 3: *qui vocatur ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius ecclesiae.*
13. *Ep.* 73, 26.
14. *Ep.* 33, 1: *inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit.*



Esteban, obispo de Roma, apela al hecho de poseer *per successionem* la cátedra de Pedro [15].

Dada la importancia del oficio episcopal, el llamamiento de un hombre a este puesto tenía que estar asegurado por un procedimiento de elección irreprochable. Como Orígenes, también Cipriano atribuye a la comunidad una cooperación en ella; se requiere esta cooperación, pues la comunidad sabe la vida de cada uno de sus miembros y puede emitir un juicio sobre la conducta del candidato [16]. También los obispos de la provincia toman parte decisiva en la elección; su validez depende de su asentimiento, ya que éste implica el juicio sobre la legitimidad del procedimiento electoral [17]. A estos obispos compete también la consagración del elegido, como consta ya en la *Constitución eclesiástica* de HIPÓLITO [18]. Si ésta dice al respecto con cierto énfasis que el obispo ordenando ha de ser elegido por todo el pueblo, ello puede sin duda entenderse en un sentido que no excluye la colaboración de los obispos vecinos [19]. El procedimiento electoral observado en África es para Cipriano una tradición divina y un uso apostólico muy difundido [20]. De modo señero nos hace ver la *Didascalia* siríaca la posición eminente del obispo en su iglesia, celebrando su dignidad con las frases más reverentes: Él ocupa el lugar de Dios en la Iglesia, es imagen de Dios y mediador entre Él y sus fieles [21]. En su ministerio de la predicación, es «la boca de Dios», que invita a la justicia, recomienda las buenas obras, anuncia fervorosamente los beneficios de Dios, pero también ha de hablar de su ira en el juicio venidero [22]. Con energía que no conoce ningún escrito preconstantiniano habla la *Didascalia* de las cualidades que se requieren para el episcopado y de los obstáculos que de él excluyen. El primer requisito es íntima familiaridad con la Sagrada Escritura, cuyo intérprete tiene que ser el obispo; es desde luego de desear otra formación o instrucción, pero no condición inexcusable [23]. Puesto que ha de ser en todo modelo de la comunidad, tiene que llenar las más altas exigencias en punto a cualidades

15. *Ep.* 75, 17.
16. *Ep.* 67, 5; 59, 5 *(populi suffragium)*; 55, 8.
17. *Ep.* 67, 5 *(episcoporum iudicium)*, 59, 5 *(coepiscoporum consensus)*
18. Ibid. 67, 5, y *Trad. apost.* 2 (26 Botte).
19. Cf. K. MÜLLER: ZNW 28 (1929) 276-278.
20. *Ep.* 67, 5: *traditio divina et apostolica observatio.*
21. *Didasc.* 2, 18, 2; 2, 11; 2, 25, 7.
22. Ibid. 2, 28, 9; 2, 17, 6.
23. Ibid 2, 1, 2; 2, 5, 3

de carácter y aspecto moral[24]. La edad avanzada ofrece mayores garantías de poseerlas que no la juventud; por eso, de ser posible, el obispo, al ser elegido, ha de tener 50 años; en un candidato más joven un diligente examen ha de comprobar su aptitud real[25]. A un bígamo, o casado más de una vez, se le cierra el acceso al episcopado; la conducta de mujer e hijos ha de estar en armonía con la alta dignidad que desempeña el cabeza de la familia[26].

Los presbíteros ocupan aún, por lo general, en la *Didascalia* el lugar que les señalan ya las cartas de Ignacio. Ellos son «los consejeros y asesores del obispo», colaboran sobre todo en procesos judiciales contra los cristianos, pero no tienen título alguno a una participación necesaria en los dones de la comunidad[27]. Pero hay también en el siglo III indicios de la creciente importancia del presbiterado, por lo menos en algunos territorios del cristianismo. Ese auge depende primeramente del creciente número de cristianos en ambientes rurales, para los que no se podía nombrar un obispo como rector o pastor de la comunidad, sino sólo un presbítero. Esto sucedía con seguridad en Egipto después de mediados del siglo, como lo atestigua Dionisio de Alejandría[28]. Apenas cabe dudar que un presbítero destinado a tales comunidades rurales no tuviera también el derecho de celebrar la eucaristía. Una ampliación de los poderes presbiterales fue también concedida en tiempos de necesidad, como en las persecuciones, cuando el obispo, por estar encarcelado o haber huido, no podía ya atender por sí mismo a la iglesia. Instructiva a este propósito es una carta de Cipriano, en que autoriza a presbíteros y diáconos a recibir, en casos de particular peligro por enfermedad, la confesión de los pecados de los caídos y reconciliarlos[29]. Finalmente, el surgir de grandes comunidades cristianas que comprenden a veces varios miles de miembros en las ciudades más importantes del imperio como Roma, Cartago, Alejandría y Antioquía, trae consigo en este siglo un auge correspondiente de las funciones sacerdotales. Es de notar también aquí la frecuente mención de los presbíteros en la administración del bautismo en la *Constitución*

24. Ibid. 2, 6, 5.
25. 2, 1, 1-3.
26. Ibid. 2, 2, 1-4. No existe pues aún, en el siglo III, deber de celibato; sólo el canon 6 del concilio de Elvira lo impone a los clérigos a partir del diaconado.
27. Ibid. 2, 34, 3; 2, 46, 6; 2, 48, 4.
28. En EUSEBIO, HE 7, 24, 6-9; cf. también ibid. 6, 44, 2-5.
29. *Ep.* 18, 1.



*eclesiástica* de HIPÓLITO, así como la insistencia sobre su papel en la ordenación de nuevos presbíteros, a los que imponen las manos juntamente con el obispo[30]. En Roma, la erección de los títulos como distritos independientes de cura de almas[31], da a los presbíteros encargados de ellos una posición más independiente, que no era posible en comunidades menores. La atención de los cristianos en los alrededores rurales de Alejandría por presbíteros ambulantes (περιοδευταί)[32] a los comienzos del siglo IV, apunta ya claramente al desenvolvimiento inicial de la «parroquia», que dará igualmente al presbítero un nuevo y dilatado campo de funciones y, con ello, creciente importancia a su oficio.

Sin embargo, en la vida diaria de una iglesia media, los presbíteros están aún en la penumbra respecto de los diáconos. Éstos se presentan, como auxiliares principales del obispo, sobre todo en el cuidado de los pobres y administración temporal, en más frecuente contacto con los miembros particulares de la comunidad y son, por lo tanto, en expresión de la *Didascalia*, «oído y boca, corazón y alma» del obispo[33]. El diácono ha de informar al obispo de todo lo que ocurre dentro de la comunidad, y, como es natural, semejante intervención en los asuntos comunes le asegura alto influjo en las decisiones de aquélla. De la concorde cooperación entre el obispo y el diácono depende, según la *Didascalia*, el bien de la comunidad[34].

Las crecientes necesidades de las iglesias del siglo III favorecen finalmente el desenvolvimiento o génesis de nuevos grados en la serie de oficios clericales, que están, empero, en orden más bajo que el diaconado. Estos grados están enumerados en la lista del clero romano, que el obispo Cornelio insertó en una carta a Fabio de Antioquía[35]. Según ella, hay al servicio de la comunidad 7 subdiáconos, 42 acólitos y 52 exorcistas, lectores y ostiarios. Los titulares de estos cargos aparecen las más de las veces en funciones litúrgicas, otros en tareas especiales de beneficencia eclesiástica, como el cuidado de los enfermos mentales y epilépticos. Estos últimos estaban a cargo de los exorcistas. Los subdiáconos han de conside-

30. *Trad. apost.* 8; 21 (37, 49-51 Botte).
31. Véase infra, p. 537.
32. EUSEBIO, HE 8, 13, 7; *Epist. episc. Aegypt.*: PG 10, 1566.
33. *Didasc.* 2, 44, 4.
34. Ibid. y 3, 13, 7.
35. EUSEBIO, HE 6, 43, 11; a excepción del ostiario, todos son también mencionados por Cipriano.

rarse como auxiliares directos de los diáconos y los acólitos como ayudantes a su vez de los subdiáconos. El oficio más frecuentemente nombrado entre las órdenes menores es el del lector [36], que leía en voz alta en los momentos del culto; el cargo suponía alguna formación y generalmente se le concedía particular consideración. El ostiario vigilaba los accesos a la iglesia o lugares de culto, y rechazaba a los que no tenían derecho a entrar.

El nombramiento para estos cargos, lo mismo que para el presbiterado y diaconado, incumbía exclusivamente al obispo, quien, naturalmente, podía aconsejarse con su comunidad sobre los candidatos idóneos. Al lector, al introducirlo en su cargo, le entregaba el obispo el libro de lectura; pero, como nota expresamente la *Traditio Apostolica,* no recibía ordenación alguna. El subdiácono no era tampoco ordenado por imposición de manos [37].

Los comienzos de las llamadas «irregularidades» se rastrean ya claramente en el siglo III. Era inepto para el estado eclesiástico, como ya se ha notado, el que había sido una vez obligado a hacer penitencia pública; el bautismo recibido en el lecho de muerte *(baptismus clinicorum)* excluía también de los cargos eclesiásticos, pues se lo juzgaba como falta de valor para confesar la fe; se considera finalmente como impedimento de la ordenación la propia mutilación, si bien en tiempo de Orígenes no se reconocía de manera general.

En las comunidades mayores, el obispo y los diáconos estaban totalmente absorbidos por su ministerio; por eso era deber de los fieles atender a su mantenimiento, que efectivamente se cubría a costa de las oblaciones generales de los fieles para los necesitados de la comunidad [38]. Los otros clérigos estaban reducidos a su fortuna privada o a los ingresos que les procuraba su profesión civil. Cipriano llega incluso a lamentar el excesivo afán de lucro de algunos obispos, y el concilio de Elvira se ve forzado a dictar prescripciones muy concretas sobre las empresas comerciales del clero [39]. Apenas hay en este tiempo noticias sobre la formación del clero para sus funciones religiosas y eclesiásticas; mas en ningún caso

36. TERTULIANO, *De praescr.* 41, ya lo nombra; el oriente conoce en primer lugar sólo el grado de lector (ἀναγνώστης).
37 *Trad. apost.* 12 y 14 (43 Botte)
38. *Didasc.* 2, 25, 4, 14.
39. CIPRIANO, *De laps.* 6; *Synod. Illib.,* can. 19.



estaba sujeta a normas fijas de la dirección de la Iglesia. El clérigo adquiría su saber teológico por de pronto en el catecumenado y en el posterior estudio personal, y, en casos dados, con un maestro cristiano que, a estilo de los filósofos de la antigüedad, profesaba ahora la «filosofía» del cristianismo. El conocimiento de las funciones litúrgicas lo adquiría por la participación inmediata en el culto de la comunidad. El desenvolvimiento de los múltiples oficios eclesiásticos daba la posibilidad de acreditarse en los grados inferiores y adquirir poco a poco más profundos conocimientos religiosos y creciente familiaridad con las funciones del grado superior [40].

### *La iglesia episcopal del siglo III*

Reiteradamente hemos aludido al crecimiento de las iglesias y al desarrollo de la organización que tal crecimiento imponía forzosamente en el siglo III. El desenvolvimiento de la liturgia bautismal y del rito eucarístico y la creación de nuevos oficios jerárquicos pertenece a los fenómenos más importantes en este orden. En este contexto hay que hablar aún expresamente de la posición de las iglesias episcopales particulares como sujetos posesores de bienes eclesiásticos que, señaladamente en las grandes comunidades ciudadanas, fueron, en el siglo III, de considerable importancia. Las donaciones de los fieles que se destinaban a las múltiples funciones y atenciones de la comunidad, iban a parar a una caja común que, sin duda, muy pronto se convirtió en institución fija [41]. En tiempo de Tertuliano, estas donaciones tenían carácter de tributo o contribución mensual voluntaria, y sus fondos se depositaban en el arca de la comunidad [42]. De este modo, las iglesias adquieren por doquier unos fondos de bienes eclesiásticos, cuya inspección y administración incumbe en último término al obispo de cada iglesia. A las donaciones en dinero y artículos de consumo diario (medios de subsistencia y vestidos) se añadieron pronto legados de casas y fincas, de suerte que, ya antes de Constantino, la fortuna de las iglesias se componía de dinero y bienes inmuebles [43]. La existencia de estos

40. Cf. HARNACK, *Mission* 860-866.
41. IGNACIO DE ANTIOQUÍA la conoce ya: *Ad Polyc.* 4, 3; JUSTINO, *Apol.* 67, 12, la supone también.
42. *Apol.* 39; la caja común de Alejandría se llama γλωσσόκομον; cf. ORÍGENES, *In Matth. comm.* 11, 9.
43. Cf., por ej., TERTULIANO, *Ad Scap* 3; ORÍGENES, *In Lev. hom.* 11, 1; CIPRIANO,

bienes de la Iglesia no era desconocida a las autoridades estatales; Tertuliano y Orígenes discuten, en efecto, a plena luz, los problemas que iban anejos a tales bienes. Ahora bien, si, dejando aparte el estado de excepción de las persecuciones particulares, el Estado no atentó contra esos bienes, ello supone el reconocimiento de las iglesias como sujetos legales capaces de poseer [44]. Los edictos de las autoridades del Estado que, al final de la persecución de Diocleciano, disponen la devolución de los bienes incautados a las iglesias particulares, como a legítimas posesoras, hablan igualmente en favor del reconocimiento oficial del derecho de poseer por parte de las comunidades del siglo III [45]. También por esta evolución se ve claro que la Iglesia del siglo III había llegado a una situación que la separa netamente del período anterior y justifica su caracterización como Iglesia universal.

También es importante otro proceso de carácter organizativo para muchas comunidades episcopales, que crecen no sólo numéricamente, sino también en su dilatación local. En Egipto [46] hay ahora iglesias del campo que son asistidas o por un presbítero sedentario o por un clérigo desde la sede episcopal; de ello se deduce que las comunidades que van surgiendo no reciben automáticamente un obispo que las rija, sino que permanecen sometidas al obispo de la próxima iglesia mayor. Con ello se inicia en el siglo III una evolución que supone la extensión de la competencia del obispo sobre territorios (diócesis) cada vez mayores. Esta transformación organizatoria *in fieri*, conduce a dos formas nuevas: a una mayor jurisdicción episcopal, que abarca varias comunidades en la ciudad y el campo, pero con un solo obispo que las rige; y a una comunidad cristiana que, en la persona del presbítero y, en todo caso, del corepíscopo de algunas regiones [47] recibe su propio pastor para sus necesidades religiosas inmediatas, siempre, empero, sujeto al obispo.

*De op. et eleem.*, passim. Sobre la posesión por parte de la iglesia romana de casas y cementerios, cf. *Liber pontif.* 26; EUSEBIO, HE 4, 23, 10; para Antioquía, ibid. 7, 30, 7.

44. Cf. G. KRÜGER, l. c. 191-226.

45. Ibid. 231-242.

46. Cf. EUSEBIO, HE 7, 24, 6; sobre la división de la iglesia romana en distritos pastorales propios, cf. HARNACK, *Mission* 854-860.

47. EUSEBIO, HE 7, 30, 10; sínodo de Ancira, can. 13.





La génesis de la Iglesia universal se revela al exterior con singular claridad en la unión de iglesias episcopales particulares en una estructura supracomunitaria, que es la provincia eclesiástica. Su formación está determinada por dos factores. El primero va anejo al método de la primitiva evangelización, que trata de sentar el pie primeramente en ciudades de éxito seguro, es decir, en las capitales de provincia del imperio romano, y en éstas funda la primera iglesia o comunidad cristiana. De la comunidad episcopal de la capital de la provincia parte normalmente la evangelización de los lugares mayores de la misma, y las nuevas comunidades que así surgen mantienen, como es comprensible, estrechas relaciones con la iglesia madre. Con ello iba también aneja una reciprocidad de relaciones entre todas las comunidades hijas de una iglesia episcopal central. Como es natural, en esta liga o unión, incumbía al obispo de la iglesia madre cierta función directiva que, desde el siglo IV, se expresa en el título de metropolita. Pero la formación de iglesias provinciales fue decididamente favorecida más que por la vinculación misional, por la institución de los sínodos o concilios que, desde fines del siglo II, congregaban a los obispos de determinadas regiones para deliberar acerca de asuntos eclesiásticos. La cuestión de la fecha de la pascua y el movimiento montanista se citan como motivos para tales reuniones, que, sin embargo, no se limitan a los obispos de las provincias políticas particulares, sino que sobrepasan sus fronteras. Así, el sínodo congregado con ocasión de la disputa pascual, reúne a los obispos de Cesarea de Palestina, Elia, Ptolemaida y Tiro, cuyas sedes se hallan en dos provincias, a saber, Palestina y Siria. Los obispos susodichos mantienen también relaciones con el obispo de Alejandría, con el que se ponen también de acuerdo sobre la fecha de la pascua [48]. Hacia mediados del siglo III, obispos de distintas provincias estatales, como Capadocia, Galacia, Cilicia, etcétera, toman igualmente parte en un sínodo de Iconio en el Asia Menor [49]. En todo caso tales sínodos eran en oriente práctica fija a comienzos del siglo III, mientras en África no se los conocía aún, como resulta de una observación de Tertuliano, que da también a

48. EUSEBIO, HE 5, 23, 25.

49. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 75, 7.

entender que tales reuniones sinodales eran sentidas desde fuera como representaciones importantes y prestigiosas del cristianismo [50]. La lista de los participantes en el concilio de Nicea, escrita por el orden de las provincias imperiales, demuestra que, posteriormente, por lo menos en oriente, la federación supracomunitaria en provincias eclesiásticas se ajustó a los límites de las provincias políticas [51]. El mismo concilio supone ya la existencia de provincias eclesiásticas al conceder a todos los obispos de tales provincias el derecho de establecer a un obispo en su diócesis y reservar al metropolita de la provincia la confirmación [52].

En el occidente latino la tendencia a formas o federaciones supracomunitarias sólo se percibe posteriormente y se lleva también a cabo de otra forma. No se llega a formar varias provincias eclesiásticas propiamente dichas, sino inmediatamente a una unión supraprovincial de todas las sedes episcopales del norte de África, por una parte, y del centro y sur de Italia, por otra. En estas estructuras organizativas incumbía la dirección a los obispos de Cartago y Roma respectivamente, para lo que se hacía particularmente valer el hecho de que las iglesias de estas grandes ciudades eran el punto de partida de la cristianización de los territorios eclesiásticamente dirigidos por ellas. Cuando el obispo de Cartago convoca sínodos durante el siglo III, invita a los obispos de todas las provincias imperiales de África, y éstos la aceptan [53]. Por el mismo caso, los sínodos o concilios que celebran los obispos romanos del siglo III, son congregaciones de todos los obispos a la sazón existentes en Italia. De este modo, Roma y Cartago son *capitales eclesiásticas* de una categoría que descuella con mucho sobre la de una simple metrópoli eclesiástica. Dos de tales capitales superiores aparecen también en oriente cada vez más destacadas: Antioquía y Alejandría. En Antioquía se celebran igualmente sínodos a los que asisten obispos de toda Siria y del oriente de Asia Menor, como el del año 251, dirigido contra el novacianismo [54], o los de los años 264-268, que

50. TERTULIANO, *De ieiun.* 13.
51. Cf. E. SCHWARTZ: AAM NF 13 (1937) 14ss.
52. Concilio de Nicea, can. 4.
53. Cf., por ej., la introducción a las *Sententiae episcoporum;* proceden de las provincias del África proconsular, Numidia, Mauritania; véase la tabla de los sínodos de 25-256 con los números de los asistentes y la indicación de las provincias representadas: DHGE I 747-750.
54. EUSEBIO, HE 6, 46, 3.



hubieron de ocuparse principalmente del caso de Pablo de Samosata [55]. También las miras misionales de los obispos de Antioquía van más allá del territorio de la provincia eclesiástica, como lo prueban sus esfuerzos en la evangelización de Cilicia y Osrhoene [56]. Lo mismo hay que decir de la sede episcopal de la capital de Egipto, cuyo titular entiende también en los asuntos de los obispados de la Pentápolis libia, por más que ésta, administrativamente, pertenece a Creta. También aquí confirma el concilio de Nicea la evolución del siglo III [57]. Así, al obispo de Alejandría están sujetas Libia y Pentápolis, y expresamente se alude a una preeminencia similar de Roma; también Antioquía tiene los mismos derechos, evidentemente, en el ámbito de la diócesis imperial de oriente. De este modo, los titulares de estas dos sedes episcopales son reconocidos como una especie de supermetropolitas, con lo que se pone el fundamento para el desarrollo posterior de los patriarcados. Que tendencias semejantes se impusieran en otros territorios, es sólo indicado por el canon 6 del concilio de Nicea. El canon 2 del de Constantinopla (381) pone por vez primera en claro que los obispos de Éfeso, Heraclea y Cesarea aspiraban respectivamente a los derechos de suprametrapolitas de las diócesis políticas de Asia, Tracia y Ponto, sin que a la larga pudieran imponerse.

### *La posición preeminente de Roma y su obispo*

Ya repetidamente hemos tenido ocasión de recordar en lo hasta aquí dicho la particular influencia de la iglesia de Roma en cuestiones y acontecimientos que se salían de la esfera de interés de una comunidad episcopal corriente. Reiteradamente también hemos podido comprobar un eco de una pretensión de la primacía en una forma que delata un particular reconocimiento y estima de la comunidad romana dentro de la Iglesia universal. Con ello se inicia poderosamente en el siglo III una evolución cuyos primeros indicios se rastrean ya en la era postapostólica [58]. Los rasgos particulares ya conocidos han de integrarse ahora sintéticamente con hechos no mencionados aún y con otras manifestaciones de los escritores eclesiásticos del tiempo.

55. Ibid. 7, 5, 1-2.
56. Ibid. 6, 12, 2; cf. infra, cap. XXVII, p. 528s.
57. Concilio de Nicea, can. 6.
58. Véase supra, cap. X, p. 240s.

Al exponer la lucha de la Iglesia contra el gnosticismo hubo ya ocasión de aludir a la importancia que Ireneo de Lyón atribuía a la tradición apostólica para el conocimiento de la verdadera doctrina[59]. En este punto hay que destacar señaladamente, que, para el hallazgo de la tradición apostólica, Ireneo concede un alto valor a la iglesia de Roma. Esta tradición puede reconocerse naturalmente en toda iglesia, cuyos obispos, en sucesión legítima, pueden remontar hasta los apóstoles[60]; pero basta demostrar esta sucesión en «la más grande y más antigua iglesia, reconocida por todos», que es la iglesia de Roma, pues «fue fundada y edificada por los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo», y su lista episcopal demuestra que «la tradición apostólica y la predicación de la fe» ha llegado hasta nuestros días[61]. Así pues, la preeminencia especial de Roma aparece aquí en relación con el hecho de que su comunidad se apoya en la más principal fundación apostólica y de que ella ha permanecido siempre fiel a la doctrina de la fe que le fue trasmitida por los apóstoles. Por eso, el que busca la verdad la halla en Roma; y con la verdad tradicional hallada en Roma se puede rebatir a todos los fundadores de sectas gnósticas. Esta relevancia de la iglesia romana para el hallazgo de la verdad, tan impresionantemente expuesta, ganaría aún considerable peso si la frase que luego sigue en Ireneo se pudiera referir con certeza a la iglesia romana y sólo a ella. Esa frase lleva siglos de discusión[62], sin que hasta ahora se le haya dado una interpretación plenamente satisfactoria[63]. Pero tal referencia no la exige forzosamente el contexto, ni estaría libre de serias dificultades filológicas. La marcha del pensamiento en Ireneo es evidentemente la siguiente: La tradición apostólica está con certeza en las comunidades o iglesias, que se apoyan en inmediata fundación apostólica; de ellas hay muchas, y cada una de ellas tiene, para el hallazgo de la verdad, una fuerza, fundada en su origen apostólico, superior al que pueda tener cualquier otra comunidad cristiana. Ahora bien, de entre la serie de fundaciones apostólicas se destaca especialmente Roma, porque, como todo el

59. Supra, cap. XV, p. 300s. 60. *Adv. haer.* 3, 3, 1.
61. Ibid. 3, 3, 2.
62. Véase un resumen de los ensayos particulares de interpretación en L. SPIKOWSKI, *La doctrine de l'église dans s. Irénée* (Estrasburgo 1926) 146-155.
63. *Adv. haer.* 3, 3, 3: *ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (al. potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*



mundo confiesa, los fundadores son aquí Pedro y Pablo. Y entonces resume Ireneo: Con una de esas iglesias de fundación apostólica ha de estar de acuerdo toda otra iglesia, pues precisamente una iglesia tal ha mantenido en todo tiempo la tradición apostólica. Una de estas iglesias es la romana, y lo es incluso de forma singularmente favorable para la comprobación de la tradición apostólica, pero no lo es exclusivamente[64].

Un interés por la sucesión de los obispos romanos, que emana de motivos semejantes, lo atestigua el judeocristiano Hegesipo, que es aproximadamente contemporáneo de Ireneo. En su lucha con la herejía gnóstica, Hegesipo intenta comprobar la tradición de la fe en las iglesias más importantes de su tiempo: Donde halla una tradición o sucesión (διαδοχή) transmitida de obispo en obispo, ello es para él prueba de que no se ha falsificado la doctrina. Su viaje por las varias iglesias lo lleva también a Roma, donde se convence que existe aquella διαδοχή hasta el último obispo, que es Eleuterio[65]. También aquí se atribuye a la iglesia romana una importancia específica para reconocer que la tradición apostólica se ha mantenido sin falsificación. De modo semejante, Tertuliano cita también a Roma, junto a Esmirna, como ejemplo de una iglesia que puede remontar la sucesión de sus obispos hasta un apóstol[66].

La conciencia de la posición preeminente de la iglesia romana en orden a la comprobación y afirmación de la tradición apostólica es también el fundamento de la conducta del papa Víctor (189-198) en la disputa sobre la pascua[67]. Para probar la legitimidad de la práctica romana de celebrar la pascua el domingo siguiente al 14 de nisán, el obispo de Roma apela a la tradición apostólica. Si luego

64. La dificultad de la interpretación se debe en parte a la falta del texto original. De particular importancia son los ensayos de P. NAUTIN: RHR 151 (1957) 37-78, y de B BOTTE: «Irénikon» 30 (1957) 155-163. P. Nautin logra demostrar que la construcción gramatical de la frase hace imposible referir *hanc ecclesiam* a la iglesia romana exclusivamente. En cambio, no parece sostenible su referencia a la *ecclesia universalis*, pues entonces *omnis ecclesia* tendría que referirse también a cualquier comunidad gnóstica, a la que incluso convendría cierta *principalitas;* pero Ireneo no llama nunca *ecclesia* a una secta gnóstica. Pero si se ve en *hanc ecclesiam* una iglesia de inmediata fundación apostólica, se comprende fácilmente que tal iglesia le convenga una *potior principalitas* respecto a cualquier otra comunidad cristiana que sólo indirectamente puede derivar su origen de los apóstoles. Muy digna de consideración es la propuesta de BOTTE, l. c., de entender en la parte final *conservare* en el sentido de τερεῖν, y ver en *ab his qui sunt undique* a los gnósticos que «guardan» la tradición apostólica. Aunque hay que renunciar al famoso texto de Ireneo como prueba de la temprana conciencia del primado, con ello no se limita la evolución de esa conciencia, que se rastrea de forma múltiple en otros documentos.
65. Cf. EUSEBIO, HE 4, 22, 3
66. *De praescr.* 32.
67. Véase supra, cap. XXIII, p. 401, con las pruebas en las notas.

exige también resueltamente el seguimiento de esa costumbre por parte de las iglesias del Asia Menor y, en caso de negativa, amenaza con la pena más grave, es decir, con la exclusión de la comunión eclesiástica, ya que él ve heterodoxia en la práctica asiática [68], en ello pone de manifiesto un título o pretensión de mando por parte de Roma, que va mucho más allá de la preeminencia que se concede a Roma como guardiana de la tradición apostólica. Tal pretensión sólo puede comprenderse por la conciencia del obispo romano de poder intervenir autoritariamente en los asuntos de las otras comunidades por remotas que se hallen. Víctor, en su caso, no expresa de dónde le venga esa conciencia. En todo caso, su instrucción en el sentido de que se celebren concilios o sínodos sobre la cuestión [69], es seguido hasta por los obispos asiáticos, aun cuando allí piensan de otra manera que en Roma. La mayoría de los sínodos se decide también en favor de Roma. Polícrates de Éfeso y sus sinodales se oponen a la exigencia romana, porque también ellos se creen ligados a una tradición apostólica. El hecho de que Polícrates en su respuesta al papa Víctor evoque enfáticamente las grandes figuras asiáticas del pasado, permite sospechar que Víctor sacaría a relucir en pro de la exigencia de Roma el haber sido su iglesia fundada por Pedro y Pablo. Que Víctor se sintió en otras ocasiones como custodio de la ortodoxia, lo demuestra la excomunión por él pronunciada contra el monarquiano Teódoto. Pocas décadas más tarde, Sabelio es expulsado de la comunión eclesiástica, como hereje, por el obispo Calixto [70].

Una manifestación inequívoca de la posición aparte del obispo romano dentro de la Iglesia universal, la hallamos por de pronto en diversas medidas de carácter disciplinario tomadas por el papa Esteban (254-257). Dos obispos españoles, Basílides de Mérida y Marcial de Astorga, habían aceptado en la persecución de Decio certificados de sacrificio y, por esta y otras faltas, fueron depuestos [71]. Basílides se trasladó a Roma y, por falsa exposición del caso, como recalca Cipriano [72], logró su rehabilitación y la de su colega. Dos cosas son de notar en este caso. Un obispo español se dirige a Roma,

68. EUSEBIO, HE 5, 24, 9.
69. Ibid. 5, 24, 8.
70. Ibid. 5, 28, 6, e HIPÓLITO, *Refut.* 9, 12 Ambos casos, sin embargo, pueden mirarse como asuntos internos de la iglesia romana.
71. Cf. toda la *Ep.* 67 de CIPRIANO.
72. *Ep.* 67, 5.



porque está persuadido de que aquí está la autoridad a que puede apelarse de la decisión de un sínodo español; esta autoridad puede revisar este caso disciplinar y decidirlo con fuerza retroactiva. Más significativo es el caso ya mentado del obispo de Arles, Marciano, que dejaba morir sin reconciliación, a pesar de su disposición a hacer penitencia, a los lapsos de su comunidad. Esta vez es Cipriano de Cartago quien, en carta muy instructiva [73], se dirige al papa Esteban para pedirle una medida decisiva contra Marciano, es decir, que sea depuesto y en su lugar se nombre otro presidente de la comunidad, cuyo nombre se comunique al episcopado africano, para saber con quién ha de mantener la comunión [74]. Todo el texto de la carta estriba en la idea de que el caso de Arles sólo al papa incumbe y sólo por él puede ser definitivamente arreglado. Roma, según Cipriano, puede decidir a quién ha de concederse la comunión de la Iglesia y a quién no. La misma creencia se tiene en las Galias, pues la carta de Cipriano se debe a la iniciativa de Faustino, obispo de Lyón [75].

Este público reconocimiento de la posición preeminente del obispo de Roma por parte de Cipriano, al menos respecto a España y las Galias, sorprende un poco, si se lo compara con su postura teórica y su actitud afectiva frente a Roma en la disputa sobre el bautismo de los herejes. Realmente se encuentran en los escritos de Cipriano manifestaciones sobre la iglesia de Roma que, de pronto, parecen responder a un claro reconocimiento de una autoridad singular. En una de sus cartas al papa Cornelio flagela la conducta de la parte levantisca de su clero, que envía emisarios a Roma, a fin de ganar para su causa al obispo romano; llevan cartas «a la silla de Pedro y a la iglesia principal, de donde procedió la unidad de los obispos» [76]. La sede episcopal romana es llamada por él en otro pasaje «el lugar de Pedro» *(locus Petri)* [77]. En su opúsculo *Sobre la unidad de la Iglesia*, habla CIPRIANO de la fundación de la Iglesia romana, que ve expresada en las palabras del Señor en Mt 16, 18s; al destinar a Pedro para roca, el Señor manifestó que «edifica su Iglesia

73. *Ep.* 68. 74. *Ep.* 68, 3-5.
75. *Ep.* 68, 1.
76. *Ep.* 59, 14: *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.* Este pasaje no perdería nada de su importancia, porque se quisiera ver en él la divisa de los enemigos de Cipriano; cf. J. LUDWIG, *Der hl. Märtyrerbischof Cyprian von Karthago* (Munich 1951) 44.
77. *Ep.* 55, 8.

sobre uno solo y que el origen de la unidad se deriva de uno solo»[78]. Los otros apóstoles eran sin duda iguales que Pedro en honor y potestad, pero el principio de la comunidad va anejo a Pedro. También parece favorable al primado la versión que se halla en algunos manuscritos del citado opúsculo, que dice: «El que abandona la cátedra de Pedro, ¿cree aún estar dentro de la Iglesia?» Y: «Ciertamente, también los otros eran lo que era Pedro; pero *Petro primatus datur,* y así se muestra y demuestra una sola Iglesia y una sola *cathedra*» [79]. Se puede tener por verosímil que estas frases, innegablemente cipriánicas por su estilo, figuraban en la primera «edición» de su escrito; y que luego, en una revisión de la obra en tiempo de la controversia sobre el bautismo de los herejes, fueron borradas, sin que sea menester imaginar una interpolación interesada de parte romana [80]. Sin embargo, un análisis más preciso del vocabulario cipriánico obliga a renunciar a estos textos como pruebas de que el obispo africano tuviera idea del primado romano. Cipriano sólo quiere expresar aquí una preeminencia temporal de Pedro en la transmisión del poder de atar y desatar respecto de los otros apóstoles que, según sus propias palabras, tenían los mismos poderes que él. Consiguientemente, también ahora poseen todos los obispos un solo y mismo episcopado. En la *cathedra Petri* ve Cipriano la fuente de la unidad de la Iglesia, que tiene su origen en Pedro; Cipriano no formula la consecuencia de que esta fuente posea aún en sus días, en la *cathedra* del eventual obispo romano, la función creadora de unidad. Tampoco parece admitirla interiormente, pues defiende con toda energía la tesis de que los obispos sólo ante Dios son responsables de la administración de sus diócesis [81]. Cómo pensaba Cipriano en una situación concreta sobre el derecho de un obispo de Roma a emitir órdenes con autoridad decisiva y obligatorias para toda la Iglesia, lo pone de manifiesto, como piedra de toque, el caso de la controversia sobre el bautismo de los herejes, que es oportuno exponer aquí.

78. *De eccl. unit.* 4.
79. Ibid.: *qui cathedram Petri, super quem fundata ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit? - hoc erant utique ceteri, quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur*. Sobre el problema, cf. M. BEVENOT, *Ct. Cyprian's De unitate c. 4 in the Light of the Manuscripts* (Roma 1937); véanse las dos recensiones yuxtapuestas: J. LUDWIG, l. c. 33.
80. Así, particularmente, D. VAN DEN EYNDE: RHE 29 (1933) 5-24; con la bibliografía antigua; más en Altaner[6] 156.
81 *Ep.* 59, 14.





Las comunidades cristianas hubieron de enfrentarse con el problema del bautismo de los herejes, cuando se formaron grupos heréticos (o cismáticos) de algún volumen y algunos de sus miembros quisieron convertirse a la católica. Si se trataba de antiguos gentiles que sólo habían recibido el bautismo en la secta herética, la cuestión era si el bautismo allí administrado debía ser tenido por válido. La cuestión no halló en todas las iglesias la misma respuesta. En la obra de Tertuliano sobre el bautismo, se halla una primera posición africana, que se pronuncia contra la validez [82]. Un sínodo celebrado bajo el obispo Agripino de Cartago, hacia el 220, defendió el mismo sentir [83]. En oriente, sobre todo en el Asia Menor, estaba difundida la costumbre de rebautizar a los bautizados en la herejía al recibirlos en la Iglesia. Firmiliano de Cesarea tomó parte en un sínodo de Iconio (no antes de 230), en el que obispos de Galacia, Cilicia y otras provincias vecinas decidieron que se mantuviera el uso de rebautizar a los montanistas cuando pasaren a la Iglesia [84]. Crítica fue también la posición de los teólogos alejandrinos frente al bautismo de los herejes, si bien no se manifestaron claramente sobre su validez [85]. Sin embargo, bajo el obispo Dionisio, la iglesia alejandrina adoptó el mismo criterio que Roma, donde se recibía a los bautizados en una secta por la mera imposición de manos. La diversa estimación del bautismo de los herejes y el distinto modo de tratar a los así bautizados que de ahí resultaba, pudo evidentemente subsistir durante décadas en la Iglesia, sin que una parte hubiera sentido como intolerable la práctica de la otra. Sin embargo, poco después de la mitad del siglo, sobrevino un grave conflicto en esta cuestión, cuando los distintos modos de ver se encarnaron en dos defensores intransigentes, que fueron Cipriano de Cartago y Esteban de Roma. Un obispo africano, llamado Magno, se había dirigido a Cipriano para consultarle si había que bautizar de nuevo en la Iglesia católica «a los que venían de Novaciano». La extensa respuesta de Cipriano es clara: Sólo a la Iglesia católica

82. TERTULIANO, *De bapt.* 15; cf. también *De praescr.* 12; *De pud.* 19.
83. CIPRIANO, *Ep.* 73, 3; 71, 4.
84. Firmiliano, en CIPRIANO, *Ep.* 75, 7; un concilio con la misma decisión tuvo lugar por este tiempo en Sínada; cf. EUSEBIO, HE 7, 7, 5
85. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 1, 19; ORÍGENES, *In Ioann. comm.* 6, 25.

se le ha confiado el bautismo; sólo su bautismo es válido. El que no tiene el Espíritu Santo, no puede tampoco darlo[86]. Una consulta semejante de dieciocho obispos númidas sometió Cipriano, el año 255, a un sínodo que llegó a la misma conclusión[87]. Sin embargo, según Cipriano, aún había «algunos de nuestros colegas» que dudaban de que la costumbre africana fuera la legítima; en una carta escrita después del sínodo se percibe un tono de irritación, por parte de Cipriano, contra aquellos colegas de episcopado. Hay también en ella una pulla contra Roma, pues Cipriano ataca la tesis de que en tales cuestiones no hay que apelar solamente a la tradición, sino que hay que dejar hablar también a la reflexión y a la razón; Pedro fue escogido por el Señor como primero, mas no por eso mostró arrogantes pretensiones ni blasonó de ocupar el primer puesto *(primatus)*[88]. Un concilio de la primavera de 256 deliberó una vez sobre la cuestión, Cipriano escribió por encargo de él al papa Esteban y le mandó adjuntos los decretos del concilio del año anterior y su propia correspondencia sobre el asunto. El legajo entero de actas daba bien a entender que Cipriano miraba la costumbre romana y la teoría que le servía de base sobre la validez del bautismo de los herejes como grave error dogmático; pero, con notable inconsecuencia, escribe que no quiere imponer a nadie su opinión, pues cada obispo gobierna libremente su comunidad; con mucha ironía añade que hay gentes a quienes, en su terquedad, no hay quien los apee de la decisión que tomen[89].

La respuesta del papa Esteban a esta carta no se ha conservado; pero se halla un claro eco de ella en la correspondencia de Cipriano. Una de sus cartas la caracteriza como escrita «sin conocimiento de causa e irreflexivamente»; el punto de vista de Esteban es calificado de error[90]. Lo que especialmente irrita a Cipriano es el principio con que el obispo romano justifica su punto de vista: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est,* pues con ello se tacha a Cipriano de innovador[91]. La carta de Esteban contendría además «pasajes soberbios e impertinentes»[92]. La carta de Firmiliano de Cesarea, que se nos ha conservado entre la correspondencia cipriánica, nos informa oportunamente sobre el sentido de estos pasajes. Cipriano estaba informado de que la iniciativa del papa Esteban en la cuestión del bautismo de los herejes no se limitaba al norte de África. También a las iglesias de Asia Menor había llegado un escrito de Roma que exigía el abandono de su práctica de reiterar el bautismo y amenazaba con la excomunión[93]. El diácono de Cipriano, Rogaciano, llevó a Firmiliano una carta de su obispo sobre el curso de la discusión hasta aquel momento en el norte de África. La extensa respuesta del obispo capadocio pone bien a las claras hasta qué punto había afectado al Asia Menor el proceder de Esteban, a quien se le echa toda la culpa en la escisión y a quien Firmiliano compara con Judas[94]. Ahora bien, aquí se dice que Esteban, en su locura, «blasona de su puesto episcopal y cree poseer la sucesión de Pedro, sobre quien se pusieron los fundamentos de la Iglesia»[95]. Por donde se ve claramente que Esteban apeló a Mt 16, 18s y, como sucesor de Pedro, reclamaba para sí la posición de éste en la Iglesia. La conciencia que se da ya en anteriores obispos romanos de ocupar un puesto preeminente dentro de la Iglesia universal, se fundamenta ahora por vez primera en el texto bíblico, que en lo futuro y de forma creciente será mirado como el documento decisivo del primado romano. No se quisieron doblegar a la pretensión de Esteban los dos principales obispos de África y de Asia Menor. Cipriano, en un concilio de septiembre del 256, en el que tomaron parte 87 obispos de las tres provincias de África proconsular, Mauritania y Numidia — es decir, menos de la mitad de los 200 obispos entonces existentes —, hizo confirmar una vez más su criterio[96]. Se despachó a Roma una delegación episcopal con los decretos, pero el papa Esteban no se dignó siquiera recibirla, y hasta dio orden de que no se la recibiera en absoluto en la comunidad[97]. Ello significaba la rotura con la iglesia de África dirigida por Cipriano. Es la más importante demostración conocida de la posición señera de la iglesia

86. *Ep.* 69, 1 2 y passim
87. La carta sinodal se halla en *Ep* 70
88. *Ep.* 71, 3.
89 *Ep.* 72, part. c. 3.
90. *Ep.* 74, 1.
91. *Ep.* 74, 1-2. Sobre la formula *nihil innovetur, nisi quod traditum est,* cf. F.J. DÖLGER: AuC I (1929) 79s. Se trata aquí de un principio con que Roma defendió ya su tradición ritual, cuando Novaciano escribía sobre la reconciliación de los lapsos: *nihil innovandum putavimus* (CIPRIANO, *Ep.* 30, 8).



92. *Ep.* 74, 1: *superba quaedam et ad rem non pertinentia*
93. EUSEBIO, HE 7, 5, 4 5
94. *Ep.* 75, 2.
95. *Ep.* 75, 17: *de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt*
96 Véase *Sent. episcop 87 de haer baptız proem.*
97. *Ep.* 75, 25.

de Roma por parte de uno de sus obispos. Esteban no se arredra ante ella, aun a costa de un cisma, obedeciendo a su conciencia de poseer en la Iglesia el oficio y misión de Pedro, y sentirse obligado a cumplirla. Que esta pretensión tropezara con resistencia, no puede sorprendernos. Como el mandato de dirección de Roma en la historia de la Iglesia sólo pudo aparecer con mayor claridad en ocasiones que exigían su activación —y esas situaciones se acumulan poco a poco con el crecer de la Iglesia—, así también, históricamente, la idea del primado sólo podía desenvolverse y aclararse en un proceso un tanto largo. Cipriano de Cartago, en su empeño de esclarecer Mt 16, 18s, es ejemplo de un estadio de transición en ese proceso. Pero es más de notar el que, a despecho de semejante contradicción, se imponga y afirme la idea del primado. Sin embargo, no se llegó en la primitiva Iglesia a un cisma de alguna duración en la cuestión del bautismo de los herejes. Ambos cabezas de las contrapuestas opiniones en occidente murieron uno tras otro en breve intervalo: el papa Esteban, en 257; el obispo Cipriano, como mártir, el 14 de septiembre de 258. Sus sucesores no estaban tan personalmente comprometidos en la controversia, y la dejaron por de pronto descansar; una parte toleraba la práctica tradicional de la otra. En oriente, el férvido obispo Dionisio de Alejandría, intentó mediar entre ambos campos; sólo seis cartas sobre el asunto fueron a Roma. Una escueta noticia de una de estas cartas al papa Esteban, a quien Dionisio escribió «ahincadamente», celebra la unión de todos los obispos occidentales en la repulsa del novacianismo[98]. Cabe adivinar el resto de su pensamiento: ¿No habría también de ser posible evitar un cisma en la polémica en torno al bautismo de los herejes? También a Sixto (257-258), sucesor de Esteban, se dirigió Dionisio en el mismo sentido[99]. Bajo Dionisio (260-268), sucesor de Sixto, parece haberse arreglado el conflicto entre Roma y el Asia Menor. En occidente, tras una primera aproximación en el concilio de Arles[100], el trabajo dogmático de Agustín aclaró definitivamente la cuestión en el sentido de la teoría y práctica romanas.

Con todo, el obispo alejandrino Dionisio, que tan fervorosamente había trabajado por la paz de la Iglesia, hubo de experimentar en sí

98. Eusebio, HE 7, 5, 1 2.
99. Ibid. 7, 5, 3; 7, 9, 1.6.
100. *Cant.* 8 (314).



mismo que el obispo romano llamaba a cuentas a quienquiera profesara en materia de fe ideas falsas o ambiguas. Hacia el 260, en su controversia con los patripasianos, Dionisio había empleado fórmulas poco precisas sobre la distinción entre el Padre y el Hijo[101]. El obispo de Roma no sólo le pidió que expusiera puntualmente sus ideas, sino que se dirigió directamente a su iglesia y la previno contra maestros que amenazaban falsear la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la Trinidad. También aquí la intervención de Roma frente a un obispo de tan brillante hoja de servicios como la que podía ostentar Dionisio de Alejandría, demuestra que su obispo se sentía responsable de la guarda de la ortodoxia en la Iglesia universal.

Pero también se tributa a la primacía romana reconocimiento espontáneo. De los comienzos del siglo III procede el himno de homenaje que el cristiano Abercio, oriundo de Frigia, rinde a la iglesia de Roma; allí es enviado por un pastor santo, para ver un reino, un reino con vestidos de oro y calzado de oro; un pueblo que posee un sello esplendente[102]. Aquí se expresa con lenguaje poético la atracción que irradiaba desde esta iglesia de occidente hasta las provincias orientales del imperio. También Orígenes visitó Roma, y no hay en él ni en otros «romeros» de la época una palabra que indique que los hubiera atraído la fama o prestigio de la capital imperial como tal. Lo que Orígenes dice de sí, puede con seguridad aplicarse a muchos: «Yo deseaba ver la antiquísima iglesia de los romanos»[103]. Las visitas, delegaciones y cartas que van a Roma y de que antecedentemente hemos hablado a menudo, tienen frecuentemente por fin único el lograr de esta iglesia y su obispo reconocimiento y aprobación de sus intenciones, planes y teorías; lo cual atestigua la existencia de una convicción ampliamente difundida de que la iglesia y obispo de Roma ocupan puesto aparte y señero. Esto se confirma por un postrer hecho, muy característico: El lenguaje simbólico cristiano se apodera del tema, para expresar a su modo una realidad, o hacerla accesible de otra forma. El símbolo, tan lleno de significación y tan difundido, de la barca de la Iglesia[104]

101. Véase supra, cap. XXI, p. 384, con indicación de fuentes.
102. Desde los estudios de F.J. Döger, *Ichthys* II (Munster 1922) 454-507, no puede dudarse del carácter cristiano de la inscripción, su texto puede verse también en RAC I 13.
103. Eusebio, HE 6, 14, 10.
104. Cf. sobre todo H. Rahner, *Antenna crucis* III: ZKTh 66 (1942) 196-227; 67 (1943) 1-21, y J. Daniélou, *Le navire de l'église: Les symboles chrétiens primitifs* (París 1961) 65-76.

se desarrolla en la imagen de la Iglesia como barca de Pedro. Esta imagen aflora ya en un texto de comienzos del siglo III, la carta del Pseudo-Clemente al apóstol Santiago, que abre las *Recognitiones* clementinas y es probablemente de procedencia romana[105]. En ella exhorta Pedro al vacilante Clemente, a quien encomienda su cátedra, a que no desfallezca en el servicio de los creyentes que están en peligro en su travesía por el mar de esta vida. El dueño de esta barca es Dios, Cristo su timonel, el práctico de la nave el obispo, los navegantes los hermanos creyentes. La tarea más pesada le toca al obispo, que tiene que estar oído alerta a las palabras del timonel, Cristo, y trasmitir en voz alta sus órdenes. Al obispo, por ende, «presidente de la verdad», han de obedecer todos los hermanos, pues a él se le ha confiado la *cathedra Christi*[106]. Con tino maravilloso se ha captado aquí, con el lenguaje simbólico, la creencia de la posición especial del obispo romano; él es el segundo de a bordo de la nave de la Iglesia, sobre la que tiene poder oficial; de la *prokathēmene tēs agapēs* de la carta de Ignacio a los romanos, se ha hecho el *prokathezómenos alētheias;* él tiene que predicar la verdad de aquel cuya cátedra posee. También Novaciano nota, no sin orgullo, en la carta que escribe a Cipriano en la vacante de 250-251, que la iglesia romana empuña con mano segura el timón de la nave de la Iglesia. La hora máxima para el símbolo de la *navicula Petri* sólo sonará en la época postconstantiniana y en los albores de la edad media, en que se lo explota para la política eclesiástica; pero su simbolismo es más rico teológicamente en las *Recognitiones* clementinas.

### *Piedad eclesiológica del siglo III*

En los capítulos precedentes hemos intentado dibujar el cuadro de todas las manifestaciones más importantes de la primitiva Iglesia. La realidad que este cuadro revela es varia y rica en contrastes, como todo lo vivo. Es preciso añadir una postrera pincelada, que entra igualmente en esa realidad. Esta Iglesia no sólo es objeto de conocimiento, no sólo se la fundamenta teológicamente y se la afirma con la razón; su realidad es acogida también en el corazón de los fieles y es sentida como don de Dios: Como existe una espiri-

105. Sobre ello, H. RAHNER: ZKTh 69 (1947) 6.
106. PS.-CLEMENTE, *Recogn.* 14-17.



tualidad bautismal y martirial, se da también una espiritualidad eclesiológica.

Esta espiritualidad se manifiesta de la forma más impresionante al trasladar a la Iglesia una de las primigenias palabras humanas, y amarla como a *madre* de los creyentes. Este nombre es preparado por la personificación de la «fe» como figura maternal por Policarpo de Esmirna[107]; lo mismo se diga de Hermas, a quien se aparece la Iglesia como matrona venerable[108]. Los cristianos de Lyón son después los primeros que aplican a la Iglesia el nombre de madre como designación familiar ya de muy atrás; los mártires de 177 son los hijos nacidos de ella, que se van en paz a Dios, sin apenar a su madre[109]. Según Ireneo, los herejes no tienen parte en el espíritu de la verdad, porque no se alimentan a los pechos de la madre Iglesia, que es a la vez esposa de Cristo[110]. Evidentemente, la catequesis preparatoria del bautismo presentó la Iglesia a los catecúmenos sobre todo como madre que en el bautismo da a luz a sus hijos y los nutre y guarda luego. Con íntima emoción habla Tertuliano, señaladamente en sus escritos pastorales, de la *domina mater ecclesia* que, con solicitud maternal, atiende a sus hijos encarcelados[111]. Sus hijos rezan después del bautismo el padrenuestro, como su primera oración común, junto a su madre»[112], al paso que los herejes son gentes sin madre[113]. La misma nota afectiva aparece en la terminología de los alejandrinos. Para Clemente, la Iglesia es la madre virginal, que llama a sí a sus hijos y los alimenta de miel santa[114]. Orígenes la ve, ora como *sponsa Christi*, ora como madre de los pueblos. ¡Qué amargo dolor se le depara con la impenitencia y pertinacia en el mal![115]. La palabra *mater ecclesia* es un verdadero *nomen pietatis* en los escritos de Cipriano, quien canta las alegrías que esta madre siente por sus hijas vírgenes y por sus valerosos confesores, pero que también derrama lágrimas por los caídos[116]. Ningún otro escritor del siglo III evoca como Cipriano la imagen

107. *Phil.* 3, 2, siguiendo Gal 4, 26. Cf. también *Acta ss. Iustini et sociorum* 4, 8.
108. *Pastor vis.* 2, 1, 3; 2, 4, 1; 3, 9, 1.
109. EUSEBIO, HE 5, 1, 45; 5, 2, 6.
110. *Adv. haer.* 3, 38. 1; *Fram.* 30.
111. *Ad mart.* 1.
112. *De bapt.* 20, cf. F.J. DÖLGER, AuC II (1930) 142-155.
113. *De praescr.* 42, 10.
114. *Paed.* 1, 6, 42; 3, 12, 99.
115. *In Cant. hom.* 1, 7; *In iudic. hom.* 5, 6; otros textos en J.C. PLUMPE, l. c. 70-80.
116. *De hab. virg.* 3; *Ep.* 10, 4; *De laps.* 8.

de esta madre, cuando la unidad de la Iglesia está amenazada por el cisma. Sus llamamientos a los creyentes, instantemente repetidos, a que guarden a toda costa esa unidad, culminan en una de sus palabras más famosas: «No puede tener a Dios por padre el que no tiene a la Iglesia por madre»[117]. En visión mística contempla Metodio de Olimpo a la Iglesia, que, como reina ricamente engalanada, ocupa su puesto a la diestra del esposo[118]. Por amor de ella dejó el Logos al Padre y, nacida que fue de la llaga de su costado, se unió con ella. Del abrazo del Logos y la Iglesia fueron concebidos los neófitos, de ella renacen para la vida eterna y ella los acompaña con maternal cuidado a lo largo de la vida hasta la consumación[119].

A par de esta imagen de la Iglesia como madre, que habla de la manera más directa al sentimiento de los fieles, la primitiva predicación cristiana emplea también otros símbolos o alegorías para evidenciar a los oyentes la realidad de la Iglesia y metérsela en el corazón. Así, según Hipólito, la Iglesia es «el huerto espiritual de Dios, plantado por Cristo, por el que corre un torrente de agua perpetua, y del que salen los cuatro ríos del paraíso, esto es, los cuatro evangelios que predican al mundo al Señor»[120]. Orígenes identifica a la Iglesia con el paraíso, en que los bautizados cumplen las obras del espíritu[121]. La parábola joánica de la cepa y los sarmientos (Ioh 15, 1-7) debió ofrecer materia catequética particularmente copiosa; los padres, con amplio simbolismo, la aplican cada vez más a la Iglesia[122]. Estas imágenes se prestaban para dar a la Iglesia un peculiar valor sentimental en la conciencia de sus fieles y hacérsela querida en un sentido marcadamente afectivo.

Tal espiritualidad eclesiológica, junto con la espiritualidad bautismal y martirial de que ya se ha hecho mérito, es un hecho importante en la historia de la Iglesia durante el siglo III, que no puede pasarse distraídamente por alto. Si su acción profunda y remota no puede a menudo medirse y delimitarse con detalle, no por eso deja indudablemente de existir. Ella da a la conciencia eclesiástica

117. *De eccl. unit* 6: *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.*
118. *Symp.* 2, 7, 50
119. Ibid. 3, 8, 70-72. Cf , además de J.C. PLUMPE, l. c. 113-122, a H. RAHNER, ZKTh 64 (1940) 71-74.
120. HIPÓLITO, *In Dan comm.* 1, 17; igual CIPRIANO, *Ep.* 73, 10.
121. Cf. J. DANIÉLOU, *Sentire ecclesiam* (Fetschr. H. Rahner, Friburgo 1961) 96
122. Ibid. 100-102.



del siglo III una nota característica y ha de mirarse como una de las fuentes de las que manaba para la Iglesia universal primitiva una parte de su vitalidad.

## XXVII. ESTADO DE PROPAGACIÓN DEL CRISTIANISMO EN VÍSPERAS DE LA PERSECUCIÓN DE DIOCLECIANO

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas para el cap. XVII: A. BIGELMAIR, *Der Missionsgedanke bei den vorkonstantinischen Vätern:* ZMR 4 (1914) 264-277; L. HERTLING, *Die Zahl der Christen zu Beginn des 4. Jh.:* ZKTh 62 (1934) 243-253; K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo 1939); Z. ZEILLER, *Observations sur la diffusion du christianisme en Occident:* ATh 5 (1944) 193-208; F. ALTHEIM, *Die Krise der alten Welt,* III: *Götter und Kaiser* (Berlín 1943) = *Niedergang der alten Welt* II (Francfort del Meno 1952) 198-383.

*Egipto:* J. FAIVRE, *Alexandrie:* DHGE II 289-369; H. LECLERCQ, *Égypte:* DACL IV 2457-2571; A. *Heckel, Die Kirche von Ägypten bis zur Zeit des Nicänums* (tesis, Estrasburgo 1918); H. DELEHAYE, *Les martyrs d'Égypte* (Bruselas 1923); G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte:* Mémorial Lagrange (París 1940) 203-216; J.M. CREED - DE LACY O'LEARY, *The Legacy of Egypt* (Londres 1942) 300-331; R. REMONDON, *L'Égypte de la suprême résistance au christianisme:* BIFAO 51 (1952) 63-78.

*Arabia:* R. AIGRAIN, *Arabie:* DHGE III 1158-1339; H. CHARLES, *Le christianisme des Arabes nomades* (París 1936); D.S. ATTEMA, *Het oudste christendom en Zuid-Arabie* (Amsterdam 1949); G. KRETZSCHMER, *Origenes und die Arabier:* ZThK 50 (1953) 250-279.

*Palestina:* R. DEVREESSE, *Les anciens évêchés de Palestine:* Mémorial Lagrange (París 1940) 217-227.

*Siria:* E.R. HAYES, *L'école d'Édesse* (París 1930); P.V.C. BAUR, *Christian Church at Doura-Europos* (New Haven 1934); C. WATZINGER, *Die Christen in Dura:* ThBl 17 (1938) 113-119; O. EISSFELDT, *Dura-Europos:* RAC IV 362-370; J. ORTIZ DE URBINA, *Le origini del cristianesimo in Edessa:* Gr 15 (1934) 82-91.

*Persia:* J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse* (224-632) (París 1904); A. ALLEGIER, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien:* «Katholik» 98 II (1918) 224-241, 289-300; K. LÜBECK, *Die altpersische Missionskirche* (Aquisgrán 1919).

*India:* A. VÄTH, *Der heilige Thomas, der Apostel Indiens* (Aquisgrán [2]1925); A. MINGANA, *The Early Spread of Cristianity in India:* BJRL 10 (1926) 435-495; L.W BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas* (Cambridge 1956).

*Armenia:* G. KLINGE, *Armenien:* RAC I 678-689; S. WEBER, *Die Katholische Kirche in Armenien* (Friburgo 1903); F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie* (París 1910); L. ARPEE, *A History of Armenian Christianity* (Nueva York 1946); M. ORMANIAN, *The Church of Armenia* (Londres 1955).

*Georgia:* K. LÜBECK, *Georgien und die katholische Kirche* (Aquisgrán 1918); K. KEKELIDSE, *Die Bekehrung Georgiens* (Leipzig 1928); P. PEETERS, *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques:* AnBoll 50 (1932) 5-58.

*Balcanes:* A. LIPPOLD - E. KIRSTEN, *Donauprovinzen:* RAC IV 166-189; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* (París 1918).

*Italia:* H. LECLERCQ, *Italie:* DACL VII 1612-1841; ECatt VII 386-389; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* (Faenza [2]1927). Roma: J.P. KIRSCH, *Die Römischen Titelkirchen im Altertum* (Paderborn 1918); U. STUTZ, *Die römischen Titelkirchen und die Verfassung der stadtrömischen Kirche unte Papst Fabian:* ZSavRGkan 40 (1920) 288-312; E. JOSI, *Titoli della Chiesa Romana:* ECatt XII 152-158; P. STYGER, *Die römischen Katakomben* (Berlín 1933). H. LECLERCQ, *Ravenne:* DACL XIV 2070-2146; M. MAZZOTTI, *Ravenna:* ECatt X 558-573.

*África:* J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique, Origine, développement, extension* (París 1914); J.-P. BRISSON, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne* (París 1949) 32-141; A. BERTHIER - F. LOGEART - M. MARTIN, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale* (París 1951).

*España:* H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne* (París [2]1916); García-Villada I (Madrid 1929); A. FERRUA, *Agli albori del cristianesimo nella Spagna:* CivCatt (1940) IV 421-431; cf. DHGE XV, 894-900.

*Las Galias y Bélgica:* L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* I (París [2]1907); E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I (París 1949) 51-116; M SCHULER, *Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier: Trier:* «Trier. Zeitschr.» 6 (1931) 80-103; A. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* I (Bruselas 1940).

*Germania:* Hauck I ([4]1922) 3-33; W. NEUSS, *Die Anfänge des Christentums im Rheinland* (Bonn [2]1933); Tüchle I (1950); Bauerreiss I ([2]1958); H. LEHNER - W. BADER, *Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster:* «Bonner Jahrbücher» 136/37 (1932) 1-216; W. NEUSS, *Eine altchristliche Märtyrerkirche unter dem Chor der St. - Viktor - Kirche in Xanten:* RQ 42 (134) 177-182; H. LECLERCQ, *Xanten et Bonn:* DACL XV 3271-3276 (más bibl.).

*Britania:* E. KIRSTEN: RAC II 603s; J. CHEVALIER, *Angleterre:* DHGE III 145-149; L. GOUGAUD, *Christianity in Celtic Lands* (Londres 1932); G. SHELDON, *The Transition from Roman Britain to Christian England* (Londres 1932); W. LEVISON, *St. Alban and St. Alban's:* «Antiquity» 15 (1941) 337-359; J. GODFREY, *The Church in Anglo-Saxon England* (Cambridge 1962).

Con el rico desenvolvimiento de la vida interna eclesiástica en la literatura y la liturgia, en la organización y en la espiritualidad práctica, que caracteriza al siglo III, corre parejas un crecimiento numérico que merece al cristianismo de este período, aun hacia fuera, categoría de Iglesia universal. El fortalecimiento interno de la Iglesia durante este siglo creó los presupuestos para penetrar misionalmente, con éxito y en forma decisiva, en el mundo cultural helenístico aun antes del comienzo de la persecución de Diocleciano. Este proceso, de eminente importancia en la historia de la Iglesia, fue también impulsado, aparte los presupuestos susodichos, por el concurso de otros factores favorables, de importancia diversa según los casos.

Es preciso mencionar por de pronto los dos largos períodos de paz del siglo III, que procuraron a la Iglesia, en escala antes desconocida, posibilidades de propaganda y evangelización, sólo turbadas por algunas olas de persecución relativamente cortas. Estas oportunidades fueron aprovechadas de forma distinta en los diversos espacios geográficos del imperio y junto a sus fronteras. Por otra parte, el impulso de difusión del cristianismo fue favorecido por el sesgo que tomaba el mismo paganismo antiguo. La crisis del antiguo mundo en el siglo III no consistía sólo en la amenazadora decadencia del poder político del imperio romano; tanto como política, era una crisis de las fuerzas religiosas y culturales hasta entonces vigentes [1]. Bajo la dinastía siria, la religión oficial romana abandonó sus antiguas bases; nuevos cultos venidos de oriente hallaban cada vez más partidarios aun en el mundo latino, hasta que, finalmente, el emperador Caracalla permitió la entrada en los templos romanos

1. F. ALTHEIM, *Der Niedergang der alten Welt* II (Francfort del Meno 1952) 197-233.

a los dioses de estos cultos[2]. El Baal de Emesa, el dios solar de Palmira, el Serapis egipcio, el persa Mitra, hicieron saltar el marco de la vieja religión romana y le quitaron su cerrazón interna. En su lugar, fue cuajando un amplio sincretismo, que realmente podía ofrecer algo a todo el que sintiera inquietudes religiosas; en sí mismo, empero, era pobre en sustancia religiosa y, por ello, representaba en el fondo una debilitación de las anteriores fuerzas religiosas. En este ámbito, que iba vaciándose a sí mismo, podía avanzar con paso firme el cristianismo; en medio de este caos religioso, él pretendía ofrecer la verdad religiosa absoluta y, a la vez, la novedad preñada de porvenir; su pretensión halló viva atención en la población antigua. La predicación cristiana de entonces no sólo expuso esta pretensión con fuerte seguridad de victoria, sino que halló para ello en medida creciente una forma elevada, oral y escrita, que se impuso a la atención, incluso del paganismo culto. A los comienzos del siglo III, los maestros alejandrinos Clemente y Orígenes intentan audazmente ganar para el cristianismo no sólo a los hombres cultos, sino a la cultura misma[3]. Sobre la base y sostén de la revelación cristiana, levantan un nuevo ideal de formación, con la persuasión de que le pertenece el porvenir; y aquellos maestros son de miras suficientemente amplias como para integrar en ese ideal los elementos de cultura pagana que no repugnan a las verdades fundamentales del evangelio. La figura de Orígenes alcanza en oriente y occidente alto prestigio y se convierte en una fuerza de conquista de amplia irradiación. Hacia fines de siglo se desarrolla en Antioquía el segundo centro espiritual del cristianismo oriental que influye sobre el territorio interior de Siria de modo semejante a como lo hace Alejandría sobre Egipto. En occidente surgen igualmente escritores cristianos de talla y fama, que atestiguan de forma impresionante el creciente nivel de la producción literaria inspirada por el cristianismo. Este acrecentamiento de vigencia y prestigio lleva al cristianismo una muchedumbre siempre creciente de adeptos que proceden de las clases superiores paganas. Bajo los emperadores sirios, bajo Felipe el Árabe y Galieno, los cristianos ocupan puestos influyentes en la corte imperial, y un número subido

2. K. Bihlmeyer, *Die syrischen Kaiser zu Rom und das Christentum* (Rotemburgo 1916) 9-28
3. K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo 1939) 382-388.



de obispos procede de la clase culta. Cierto que la mayoría de la población pagana se resiste aún a la solicitud de la nueva religión, sobre todo en los sectores dirigentes «conservadores», que, por instinto, defienden el actual *statu quo* espiritual y cultural; pero a los comienzos del siglo IV, la nueva religión es profesada por una minoría de tal fuerza y calidad, que no pudo ya ser quebrada su capacidad de resistencia por el último ataque bajo Diocleciano.

### *El oriente*

A comienzos del siglo III se inicia la ascensión de la cristiandad alejandrina, que hace muy pronto de aquella iglesia un centro espiritual del cristianismo. La actividad docente de Orígenes atrae a su radio de influjo a más de un gnóstico y gentil; Ambrosio, que será luego su amigo y mecenas, es el ejemplo más conocido de un convertido culto, al que siguieron otros muchos. La comunidad alejandrina se convierte también naturalmente en un foco de evangelización, del que parten las expediciones de cristianización de la población campesina de Egipto y de los pueblos vecinos. La propagación del cristianismo en el campo, está atestiguada en forma creciente por los numerosos hallazgos en suelo egipcio de papiros con fragmentos bíblicos, en especial de las cartas paulinas, de los evangelios sinópticos, del de Juan y de los Hechos de los apóstoles; de ellos, más de 20 pueden asignarse con alguna certeza al siglo III[4]. La persecución de Decio revela la existencia de muchos cristianos fuera de Alejandría en pueblos y ciudades, y la mención de distintos obispos[5] demuestra el aumento de comunidades jerárquicamente organizadas, cuya existencia cabe suponer en la mayoría de las cabezas de distrito. Dionisio, el principal obispo de Egipto hacia mediados del siglo, visita varias comunidades cristianas en el Fayûm que, evidentemente, contaban con un número considerable de miembros[6]. Cuando, en la persecución de Decio, tiene que marchar al destierro, él y sus compañeros aprovechan la ocasión para trabajar en la evangelización de los gentiles del lugar de su confinamiento[7]. Un papiro, escrito hacia el año 300, habla de dos igle-

4. H. Idris Bell, *Cults and Creeds in Greco-Roman Egypt* (Liverpool 1954) 84s.
5 Eusebio, HE 6, 42, 1 3; 6, 46, 2.
6. Ibid. 7, 24, 6.
7. Ibid. 7, 11, 13-14

sias cristianas en Oxirinco, una al norte y otra al sur de la ciudad [8]. Naturalmente, los primeros misioneros, de lengua griega, se dirigieron por de pronto al elemento griego de la población; pero para mediados del siglo hay documentos o pruebas de que había abrazado el cristianismo parte del pueblo de lengua copta [9]. Al siglo III pertenecen ya los comienzos del monacato egipcio, que, en su fase primigenia de eremitismo, tiene su primer representante famoso en Antonio, que procede de población copta [10]. A fines del siglo III y comienzos del IV, una fuerte minoría de los habitantes de Egipto es, con certeza, cristiana [11].

Hacia el centro de Alejandría se orienta también la cristiandad de Arabia del norte, que aparece con claridad en el siglo III sin que pueda decidirse, no obstante, si la base de estas relaciones es una atención misionera por parte de Alejandría. Orígenes goza de gran predicamento entre los cristianos de la provincia de Arabia [12]; su gobernador se dirige por carta a Demetrio, obispo de Alejandría, y le pide que le envíe a Orígenes a fin de poderse instruir en el cristianismo. Orígenes accede al ruego, y su solicitud por la doctrina de la Iglesia lo lleva aún repetidas veces a la capital de la provincia, Bostra, donde, hacia el 240, toma parte en dos sínodos [13], evidentemente, por interés del obispo Berilo, cabeza principal de los cristianos árabes y dado también a actividades literarias [14]. Recientemente ha aparecido un *stenogramma* del coloquio religioso de Orígenes con el obispo Heraclides, habido en presencia de otros varios obispos, cuyo tema es la cuestión trinitaria y que tuvo sin duda lugar en una iglesia de Arabia [15]. Los posteriores titulares de las sedes episcopales aquí atestiguadas toman parte en el concilio de Nicea. No puede, empero, decidirse a qué estirpes pertenecieron los cristianos árabes de este tiempo.

Palestina, patria del cristianismo, se queda en el siglo III a la zaga respecto a la más rápida evolución de Egipto. La población campesina permanece casi herméticamente cerrada a la fe cristia-

8. H.I. Bell, l. c. 87.
9. G. Bardy: Mémorial Lagrange (París 1940) 209s.
10. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 101s.
11. Según Eusebio, *Praep. ev.* 3, 5, ya en su tiempo se habría apartado la mayor parte de Egipto de los cultos paganos.
12. G. Kretzschmer, *Origines und die Araber:* ZThK 50 (1953) 250-279.
13. Eusebio, HE 6, 33, 3; 6, 37.
14. Ibid. 6, 20, 2.
15. J. Scherer en su edición: SourcesChr 67 (1960) 19-21.



na, cuyos adeptos hay que buscar principalmente entre la población griega de las ciudades. Se conocen unos veinte nombres de pueblos y ciudades con grupos cristianos, en la época preconstantiniana, y dieciséis de sus obispos participan en el concilio de Nicea. En su relato sobre las víctimas palestinenses de la persecución de Diocleciano, Eusebio casi no alega más que mártires de nombres griegos, y su número relativamente escaso es un reflejo del estado de propagación del cristianismo. La iglesia de Jerusalén no alcanzó la importancia que era de esperar dada su primigenia tradición cristiana. Las peregrinaciones hacia Jerusalén de otras partes del imperio, que se inician ya en el siglo III [16], contribuyen a una recuperación creciente de su prestigio. Entre sus obispos descolló entonces Alejandro, quien, con la erección de una biblioteca, puso de manifiesto su interés por la ciencia teológica [17]. A ello le movió sin duda el ejemplo de Alejandría, a cuyos maestros Panteno y Clemente profesaba alta estima; con Orígenes lo unía cálida amistad [18]. La dirección politicoeclesiástica de Palestina estaba ya desde hacía mucho tiempo en manos de los obispos de la capital Cesarea; ellos representaban a la provincia eclesiástica en los concilios de Antioquía. La comunidad cristiana de Cesarea vino también a ser un centro de gravedad de la ciencia teológica, cuando Orígenes, tras su marcha de Alejandría, se estableció allí definitivamente; y, decididamente favorecido por el obispo Teoctisto, pudo proseguir su trabajo. La fama del doctor alejandrino y su constante actividad apostólica como predicador contribuyeron a que el cristianismo se desenvolviera con la mayor eficacia en esta ciudad de Palestina, y a que, hacia el año 300, no le fuera hostil la parte pagana de los habitantes [19].

Circunstancias fundamentalmente iguales hallamos en Fenicia, que pertenece ya al gran ámbito sirio. También aquí las conversiones al cristianismo se dieron por de pronto y de modo general solamente en las ciudades costeras; la predicación apenas si logró éxito en el campo. En el interior del país, los grandes lugares paganos del culto del dios solar en Emesa, Heliópolis y Palmira, mantenían una posición dominante, que dificultaba la penetración de la predicación

16. Eusebio, *Dem. ev.* 6, 18, 23.
17. Eusebio, HE 6, 20.
18. Eusebio, HE 6, 14, 8.
19. Harnack Miss 647.

cristiana. Aquí entraban también en juego susceptibilidades nacionales sirias, que juzgaban desfavorablemente un cristianismo traído por griegos. Existían cristianos en las ciudades de Damasco y Paneas, pues en ellas estaban más fuertemente representados los griegos. De este modo, en el siglo III, las ciudades litorales Tiro, Sidón, Berito, Biblos y Trípolis siguen siendo los centros de gravedad de la expansión cristiana, y entre ellas, hacia el 250, gana Tiro la hegemonía. En esta ciudad acabó Orígenes su vida, y en ella fue sepultado. Tiro dio también la mayor parte de los mártires en la persecución del siglo IV [20].

En la Celesiria propiamente dicha, prosigue el auge de la comunidad cristiana de Antioquía tan visible ya en el siglo II. Dentro de sus muros se celebran desde mediados del siglo III los concilios, en que se dan cita obispos de un amplio circuito y cuya presidencia corresponde naturalmente al cabeza supremo antioqueno. Cuando el obispo mismo de Antioquía, en la persona de Pablo de Samosata, hubo de comparecer ante uno de esos concilios como acusado por sus personales ideas cristológicas [21], se puso de manifiesto que esta sede episcopal gozaba ya entonces de considerable importancia política. El hecho de que se llevara el caso de Pablo de Samosata hasta el emperador Aureliano y se rogara a éste decidiera a quién pertenecía la residencia episcopal de la capital siria, y que el emperador diera su laudo [22], demuestra muy a las claras que, junto con Roma, la sede episcopal de Antioquía no era ya indiferente a los dirigentes mismos del Estado. A cierta distancia de Alejandría, Antioquía se convierte también hacia fines del siglo III en centro de ciencia teológica en oriente. Los presbíteros Malquión y Doroteo fueron entonces destacados maestros cristianos en Antioquía [23] y más adelante, sobre todo Luciano, mártir († 311) [24], que echó los cimientos de la escuela teológica antioquena. La comunidad cristiana de Antioquía se convierte igualmente en centro de evangelización, que no sólo emprende la cristianización de los alrededores inmediatos, sino que trabaja con ahinco en la difusión de la fe cristiana en regiones más lejanas, como el Asia Menor

20. EUSEBIO, HE 8, 7, 1; 8, 13, 3; *De mart Palaest.* 5, 1; 7, 1
21. G. BARDY, *Paul de Samosate* (Lovaina ²1929); sobre su proceso, cf. H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate* (Friburgo 1952)
22 Véase supra, p. 460
23 EUSEBIO, HE 7, 29, 2; 7, 32, 2-4
24 G BARDY, *Recherches sur s Lucien d'Antioche et son école* (París 1936)



central, Armenia, Mesopotamia y Persia. En el interior de Siria, los esfuerzos misionales de Antioquía se encontraron con los de Edesa. El éxito fue aquí considerable durante el siglo III, pues al concilio de Nicea acudieron 22 obispos de la Celesiria, entre ellos dos corepíscopos, lo que demuestra la cristianización del campo [25]. La intensidad de ésta puede en cierto modo medirse por la observación de Eusebio, según el cual, después de estallar la persecución de Diocleciano el año 303, «las prisiones estaban en todas partes llenas de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas» [26].

En la Osrhoene, hace el cristianismo tales progresos en su capital Edesa durante el siglo III que, a comienzos del siglo IV, se la puede considerar ciudad cristiana [27] y constituye el punto central de la cristiandad siria. Los comienzos de una escuela cristiana en Edesa se remontan sin duda ya al siglo III [28]. De allí parte también la evangelización del campo, que presenta ya hacia el 260 varias comunidades episcopales [29]. Por el mismo tiempo, progresa el cristianismo en Mesopotamia, al este de Siria, en cuyo territorio fronterizo la ciudad guarnición Dura-Europos a orillas del Eufrates tenía a comienzos del siglo III una comunidad cristiana, cuyos lugares de culto se han podido hallar de nuevo en una casa privada transformada para este fin. Un fragmento del *Diatessaron* griego de TACIANO, descubierto igualmente en Dura-Europos, permite reconocer el ámbito de difusión de aquél [30]. La existencia de otras comunidades en Mesopotamia está asegurada por una indicación de Dionisio, obispo de Alejandría [31]. En el siglo III surgen también los obispados de Nisíbide, que se convertiría más adelante en un centro intelectual de la cristiandad sirooriental y de Seleucia-Ctesifonte, junto al Éufrates, la futura metrópoli eclesiástica de este territorio [32]. Como tierra virgen de misión se abre a la religión cristiana en el siglo III la limítrofe Persia. Partiendo de la región de la Adiabena pudieron penetrar algunos misioneros en la antiplanicie persa. Cau-

25. Harnack Miss 671.
26. EUSEBIO, HE 8, 6.
27. Cf. EUSEBIO, HE 2, 1, 7.
28. E.-R. HAYES, *L'école d'Édesse* (París 1930).
29. Ibid. 7, 30, 10.
30. O. EISSFELDT, *Dura-Europos:* RAC IV 362-370, con bibliografía.
31. EUSEBIO, HE 7, 5, 2 De la crónica de Arbela no pueden sacarse fechas seguras porque sus indicaciones para tiempo más antiguo son dudosas; cf. I. ORTIZ DE URBINA: OrChrP 2 (1936) 5-32.
32. Harnack Miss 691

sas políticas llevaron más adelante al establecimiento de grupos mayores de cristianos sirios en el imperio persa; hacia mediados de siglo (252) las incursiones de los soberanos Sasánidas penetran hasta el territorio romano; numerosos cristianos sirios son deportados al interior de Persia, donde se les conceden limitadas posibilidades de asentamiento. En la organización de su vida eclesiástica y en el ejercicio del culto, Sapor I les dejó mucha libertad, y así, junto a las cristiandades puramente persas, se forman otras de miembros exclusivamente sirios. Como uno de los avances o incursiones persas llegó hasta Antioquía, aparecen también, entre los prisioneros, cristianos griegos, que llegaron a poseer un templo propio en Rew-Ardachir, sede posterior de los arzobispos persas [33]. Cuando entre los cristianos de Persia se tuvo noticia del giro político respecto a la Iglesia ocurrido bajo Constantino, las simpatías de aquéllos fueron, como se comprende, para el imperio cristiano. Ello condujo a un cambio de la actitud de los Sasánidas frente al cristianismo, y preparó la dura persecución que costaría a la naciente Iglesia persa en el siglo IV, bajo Sapor II, graves sacrificios de sangre.

La pentración de misioneros siro-occidentales o persas en la India occidental estaría absolutamente dentro del campo de lo posible, dada la fuerza de aquel cristianismo por este tiempo. Los cristianos de Tomás del suroeste de la India tienen al apóstol Tomás por su primer misionero [34]; pero los *Hechos* apócrifos de TOMÁS, a los que tienen que apelar, no son fuente histórica limpia. Cuando Orígenes menciona una vez a la India, ve aún en ella un país gentil [35]; pero Arnobio el Antiguo supone evidentemente la existencia de cristianos aislados en la India hacia el año 300 [36], y las comunidades cristianas bien organizadas, atestiguadas por Cosmas Indicopleustes hacia 525 en Malabar, en la región de la actual Bombay y en Ceilán [37], obligan a admitir una evolución misional bastante larga, cuyos comienzos están en los siglos IV o V. Esto hace de nuevo pensar en la posibilidad de una evangelización por cris-

33. A. ALLGEIER, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien:* «Katholik» 98 II (1918) 224-241, 289-300.
34. Cf. L.W. BROWN, *The Indian Christians of St. Thomas* (Cambridge 1956) 43-64.
35. ORÍGENES, *In Iesu Nave hom.* 15, 5.
36 ARNOBIO, *Adv. nat* 2, 12; cf. G E. MCCRACKEN, *Arnobius of Sicca:* ACW 7 (1949) 311s.
37. COSMAS INDICOPL , *Topogr. christ.* 3, 178.



tianos persas, que, ante la persecución, habrían huido de Persia rumbo a oriente; sospecha que se refuerza por la posterior dependencia de los cristianos indios respecto a Seleucia-Ctesifonte [38].

El espacio de Asia Menor mantiene también durante el siglo III respecto a cristianización la ventaja que hasta fines del II habían mantenido respecto a otros dominios de oriente. La provincia de Cilicia, anillo geográfico entre la Siria occidental y Asia Menor, sigue fuertemente orientada hacia Antioquía. El origen paulino de la iglesia de Tarso le confiere categoría especial y contribuyó a que se convirtiera en instancia metropolitana de la provincia. Cuando Dionisio de Alejandría destaca a Héleno de Tarso entre los restantes obispos de Cilicia, sin duda quiere resaltar la categoría de metropolitano del obispo de Tarso [39]. Iglesias episcopales son, por ejemplo, las de Epifanía y Neronías, cuyos directivos están representados en el concilio de Ancira de 314, y siete más que se nombran entre los partícipes en el concilio de Nicea, entre ellos también un corepíscopo; por donde se ve que los cristianos del campo se habían ya organizado en iglesias [40]. De entre las provincias asiáticas, siguen a la cabeza Capadocia y el Ponto, tanto por el prestigio de sus metropolitanos como por su celo misional. Firmiliano de Cesarea es reconocido como cabeza del episcopado capadocio en las reuniones episcopales anuales; venera con entusiasmo a Orígenes, al que invita a su obispado [41]; se aconseja epistolarmente con Cipriano de Cartago en la disputa sobre el bautismo de los herejes, y apunta así ya al puesto teológico que más adelante ocupará Cesarea [42]. Un número no escaso de mártires contribuyó igualmente a este prestigio. Al final de la era de las persecuciones los cristianos son ya mayoría en Capadocia. Campo feraz misional del siglo III fueron también las tierras pónticas limítrofes del norte de Capadocia. Aquí hubo ya con seguridad comunidades cristianas mayores, como Amastris, Sínope, Pompeyópolis, a las que se añadió pronto la importante Amasea, que hacia el año 240 era la metrópoli [43]. Pero el misionero que tuvo la fortuna de ganar para el cris-

38. Cf. R. GARBE, *Indien und das Christentum* (Tubinga 1914) 153-155.
39. EUSEBIO, HE 7, 5, 1.
40. Harnack Miss 730s.
41. EUSEBIO, HE 6, 27.
42. CIPRIANO, *Ep.* 75.
43. EUSEBIO, HE 4, 23, 26. Los obispos del Ponto participan también ya en la disputa sobre la fecha de la pascua: ibid 5, 23, 3.

tianismo la mayoría de la población campesina del Ponto, es Gregorio Taumaturgo, que se había formado teológicamente con Orígenes, y, de vuelta a su tierra, fue ordenado por el obispo de Amasea como pastor supremo de su ciudad natal, Neocesarea[44]. En su actuación se puede ver un plan misional bien pensado. Después de la persecución de Decio, visitaba sistemáticamente las comarcas del campo, se procuraba un conocimiento exacto de la fuerza del paganismo y de los usos religiosos del pueblo y, según ellos, orientaba su método misional. Gregorio logró conmover con él la posición confiada del sacerdocio gentílico y ganarlo para el cristianismo por medio de un culto impresionante. Para satisfacer la inclinación del pueblo a celebrar fiestas en el curso del año y darle fondo cristiano, hizo del culto de los mártires la culminación de las fiestas de la Iglesia. Gracias a su trabajo apostólico fue desterrado en gran parte el paganismo[45], quedando para los obispos posteriores del Ponto la tarea de ahondar en la fe cristiana; eso podemos deducir de las deliberaciones de un sínodo de Neocesarea entre los años 314 y 325, que se ocupan a fondo de la disciplina de las iglesias pónticas[46]. Pero entonces podía considerarse el Ponto como país que había aceptado en su mayor parte el cristianismo.

La cristianización de Armenia se debió esencialmente a los territorios vecinos del Ponto y Capadocia por occidente, y a Osrhoene por el sudeste; su influjo repercutió en formas diversas sobre la iglesia armenia. Los primeros misioneros vinieron probablemente de tierras de Edesa, predicaron en la provincia Sophene de la Armenia Menor, y emplearon el siríaco como lengua de la liturgia. Aquí, el sureste, fue sin duda obispo Meruzanes, a quien Dionisio de Alejandría dirigió una carta en la que discutía la cuestión de la penitencia[47]. Pero el empellón decisivo para la conversión de todo el país vino de Capadocia. Aquí se había refugiado el armenio Gregorio, cuando en su patria estaban en curso las luchas por el poder político entre los Sasánidas persas, los soberanos de Palmira y, finalmente, Roma. En Cesarea conoció Gregorio el cristianismo

44 Quasten I, 417ss.

45. Estos datos pueden sacarse de la vida de Gregorio, por lo demás no exenta de leyendas, por GREGORIO DE NISA: PG 46, 893-958.

46 Los cánones del sínodo, en F. LAUCHERT, *Die Kanones der altkirchlichen Concilien* (Friburgo 1896) 35s, y en E.J. JONKERS, *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (Leiden 1954) 35-38

47. EUSEBIO, HE 6, 46, 2.



y se hizo bautizar (ca. 285-290). A su retorno, se convirtió en el gran apóstol de su pueblo, que por ello le honró con el nombre de «el Iluminador». En su trabajo de conversión halló el pleno apoyo de su rey Trdat II, con el que abrazaron la fe cristiana las clases superiores del país. La aceptación del cristianismo por los armenios tomó un cariz político, cuando se les presentó como alternativa nacional con la religión persa que antes les fuera impuesta. Una vez vencida la resistencia de los sacerdotes gentiles, el credo cristiano se convirtió en religión oficial y la Iglesia quedó ricamente dotada con los antiguos templos. Su centro religioso estuvo en Achistat, donde se hallaba hasta entonces el templo pagano más venerado; otra sede episcopal importante fue Bagraván[48]. El influjo de Capadocia llegó a persistir, ya que Gregorio y sus inmediatos sucesores vieron en Cesarea como una especie de metrópoli superior. Gregorio el Iluminador parece haber imitado en sus métodos misionales a Gregorio Taumaturgo, pues también fue ferviente partidario del culto de los mártires, y sustituyó los lugares y tiempos de culto paganos por templos cristianos y festividades en honor y memoria de los santos cristianos[49]. El cristianismo había influido ya fuertemente hacia el 300 los distritos rurales de Armenia; lo demuestra el relato de los 40 mártires de Sebaste[50]. Las comunidades rurales particulares tienen a su frente ora un obispo, ora presbíteros y diáconos. La última persecución halló en Armenia un país cristiano en su mayoría, de suerte que la lucha de Maximino Daya contra los cristianos armenios fue sentida como un ataque contra todo el pueblo[51].

La evangelización de Georgia sólo se inicia en gran escala en la época postconstantiniana; pero, en casos aislados, se pudo llegar a conocer allí el cristianismo gracias al activo comercio con el occidente de Asia Menor[52].

Apenas si hablan las fuentes de una lucha de cierta intensidad entre paganismo y cristianismo en las provincias occidentales de Asia Menor durante el siglo III, lo cierto es, sin embargo, que el cristianismo redujo durante este tiempo a las demás religiones a

48. F. TOURNEBIZE: DHGE IV 294s.

49. Harnack Miss 760.

50. Texto en R. KNOPF - G KRÜGER, *Ausgewählte Märtyrerakten* (Tubinga ³1929) 116-119, con bibliografía.

51. EUSEBIO, HE 9, 8, 2

52 K LÜBECK, l.c. 6

simples minorías, sobre todo en las ciudades. Esto se comprueba con claridad a raíz de la situación que encuentran por dondequiera las autoridades romanas, cuando quisieron llevar a la práctica los edictos persecutorios de Diocleciano, y las órdenes de Maximino Daya o Licinio. En Nicomedia mismo, por donde empezó la persecución, numerosos cristianos ocupan cargos oficiales, aun dentro de la corte; a ello correspondía su fuerza numérica en la ciudad residencial, y comunidades de fuerza relativamente igual las había en ciudades bitinias, como Nicea, Calcedonia, Prusa y otras, como puede verse por los obispos de ellas que asisten al concilio de Nicea.

La existencia de dos corepíscopos atestigua también la expansión cristiana por el campo[53]. Cuadro semejante ofrecen las provincias de Galacia, Frigia y Pisidia, cuyos obispos se reúnen en los sínodos de Iconio y Synnada en los días de la controversia sobre el bautismo de los herejes. Ancira, metrópoli de Galacia, es escenario, el año 314, de un sínodo mayor cuyas actas se conservan[54]. Laodicea, sede metropolitana de Frigia, tiene en el obispo Ságaris su mártir famoso; es considerable el número de obispos de esta provincia en Nicea (8). En Frigia sorprende la riqueza de inscripciones cristianas, de época preconstantiniana, y lo mismo se diga de la vecina Pisidia, que posee en Iconio y Laodicea sus más conocidas sedes episcopales, y otras nueve, cuyos titulares figuran en la lista de Nicea. Las fuentes son extremadamente parcas en noticias sobre las provincias del sur de Asia Menor, Licia, Panfilia e Isauria, si bien, una vez más, la presencia en Nicea de no menos de 25 obispos de estos territorios demuestra el intenso trabajo misional del siglo precedente. Lo mismo hay que decir de la costa occidental de Asia Menor, donde a los ilustres nombres de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Sardes, Tiatira y Mileto, se agregó un gran número de ciudades con iglesias episcopales.

La impresión de una cristianización muy avanzada del Asia Menor, que puede producir la síntesis aquí dada por comarcas y provincias particulares, se confirma por una serie de noticias y alusiones referentes al ámbito del Asia Menor en su totalidad. Que en este espacio, aparte la breve persecución de Decio, gozara du-

53. Harnack Miss 762-785; también párrafo que daremos a continuación.
54. Cf. F. LAUCHERT, l c. 29-34; E.J. JONKERS, l c. 28-35.



rante todo el siglo III la predicación cristiana de casi ilimitada libertad, lo atestiguan las numerosas inscripciones sepulcrales, procedentes aun de lugares menores, en las que el credo de los muertos podía expresarse sin rebozo[55]. Tampoco la construcción de templos cristianos parece haber tropezado con dificultades especiales; una pequeña ciudad como Amasea del Ponto, poseía en tiempo de Licinio varios templos[56], y seguramente esta ciudad no era caso único a este respecto. En algunas provincias, como Frigia y sus territorios vecinos, se había alcanzado ya a mediados de siglo un alto estado de cristianización, pues Dionisio de Alejandría llama a las comunidades de estas tierras «iglesias *polyanthrōpotatai*» («pobladísimas» o muy abundantes en hombres)[57]. Cuando Luciano de Antioquía dice en un discurso de Nicomedia que «ciudades enteras» confesaban la verdad cristiana del evangelio, piensa sin duda en la situación del Asia Menor[58]. En la persecución de Diocleciano se pega fuego a una ciudad frigia, porque era ya cristiana en su totalidad[59]. Finalmente, Maximino Daya apoya sus medidas contra los cristianos con la consideración —piensa en el Asia Menor— de que «casi todos» se habían pasado a la religión cristiana[60]. Finalmente, el elevado porcentaje de obispos asiáticos —y hay que contar con varias ausencias— que asisten a Nicea, demuestra que el cristianismo de aquellas tierras había logrado ya una organización acabada, como debía exigirla la atención pastoral de tal número de fieles en las iglesias de la ciudad y del campo.

Las fuentes contienen escaso material sobre los progresos del cristianismo en las islas griegas hasta el siglo IV. Fue ciertamente puro azar el que ningún obispo de Creta tomara parte en el concilio de Nicea, pues la existencia de iglesias episcopales en Cnosos y Gortina está demostrada, hacia el año 170, por la correspondencia de Dionisio de Corinto[61]. Las iglesias, empero, de las islas de Corcira, Cos, Lemnos y Rodas enviaron allí sus representantes. Para antes del 400 se puede sin duda admitir el cristianismo en la

55. Reunidas en los *Monumenta Asiae Minoris antiqua* IV y VI, ed. por la American Society for Archaeological Research (Londres-Manchester 1928/56). Cf. también H. GRÉGOIRE, *Recueil des Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure* (París 1922).
56. EUSEBIO, *Vita Const.* 2, 1 2.
57. En EUSEBIO, HE 7, 7, 5.
58. En RUFINO, HE 9, 6.
59. EUSEBIO, HE 8, 11, 1.
60 Ibid. 9, 9*a*, 1.
61. Ibid. 4, 23, 5.7-8

isla de Patmos, rica en tradiciones. Chipre estuvo representada en Nicea por los obispos de Salamina, Pafos y Trimitunte[62]; la proximidad de Antioquía favoreció, evidentemente, una evolución más rápida. Finalmente, había penetrado en las poblaciones griegas de la orilla norte del mar Negro, y en la península de Crimea, pues los dos obispos conocidos como asistentes al concilio, Teófilo de Gotia y Cadmo del Bósforo, procedían de esas regiones. También entre los godos, al norte del mar Negro, se había propagado ya el cristianismo, gracias a prisioneros capadocios que, el año 258, fueron allí llevados tras una incursión al Asia Menor[63].

La Grecia propia no podía competir hacia el 300 ni en intensidad ni en extensión de evangelización con la costa de Asia Menor o Bitinia, por más que en ella las ciudades de tradición paulina hacían esperar una mayor actividad misionera. Tal actividad se percibe escasamente respecto de Corinto[64], que se esforzó por la cristianización del Peloponeso. Éste poseía en el siglo III varias comunidades cristianas; pues, hacia el año 231 «los obispos de la Acaya» se ponen del lado de Orígenes. Corinto posee también como metrópoli la precedencia sobre Atenas, que mantiene hasta el siglo IV el carácter de ciudad gentil y centro de ciencia profana. No se ve claro con qué ocasión estuvo Orígenes dos veces en Atenas; en cualquier caso, el alejandrino alaba el orden y la paz de la iglesia, que contrastaba con las ruidosas reuniones del pueblo pagano[65]. Más al norte, la isla de Eubea y las ciudades de Tebas, Larisa y, naturalmente, Tesalónica, tenían comunidades episcopales, cuyos obispos estuvieron presentes en Nicea el año 325[66].

### *El occidente*

Sólo lentamente se abre al mensaje del cristianismo las regiones romanizadas de los Balcanes con sus provincias del Danubio y del Nórico limítrofe[67]. Las noticias acerca de actividades evangelizadoras por parte de discípulos de los apóstoles son legendarias y no

62. Harnack Miss 786 677
63. Ibid. 797.
64. Cf. la carta de Dionisio de Corinto a la iglesia de Lacedemón: EUSEBIO, HE 4, 22, 2.
65. EUSEBIO, HE 6, 23, 4; 6, 32, 2.
66. Harnack Miss 788-792.
67. Cf. A. LIPPOLD - E. KIRSTEN: RAC IV 166-169.



ofrecen punto de apoyo aprovechable. En el Nórico se descubren huellas de cristianización lo más pronto a la mitad del siglo III; para ello hay que contar con influencias venidas de Aquilea. Sólo las noticias de martirios cristianos durante la persecución de Diocleciano demuestran que, a comienzos del siglo IV, había penetrado la fe cristiana en diversas regiones de los Balcanes. En las provincias de Mesia y Panonia, el número de mártires fue incluso relativamente alto; entre ellos se cuentan los obispos de Siscia, Sirmio y Pettau; en Duróstoro, de la Mesia inferior, fue ejecutado el soldado Dasio, sobre cuyo proceso y muerte se ha conservado un relato especial[68]. La lista de asistentes al concilio de Nicea conoce, aparte de las dichas, las sedes episcopales de Daco en la provincia de Dardania, Marcianópolis en Mesia y Sárdica en Dacia. Cabe además suponer comunidades episcopales en unos doce lugares, que, con una sola excepción, son únicamente ciudades, en que la fe cristiana ganó número considerable de adeptos; la evangelización de la población campesina es tarea que pesará sobre los siglos IV y V.

En Italia, el siglo III se presenta para la comunidad de Roma, capital del imperio, como un período de fuerte crecimiento interior y exterior; el número de sus miembros sube considerablemente, se remata y afirma su organización interior, y, dentro del cristianismo general, se acrece constantemente su prestigio. Cuando, al comienzo del siglo III, el papa Calixto declara que la Iglesia tiene por válidos los matrimonios entre esclavos y matronas, cabe deducir de ello que el cristianismo penetra también en las clases superiores. Hacia la mitad del siglo había subido tan considerablemente el número total de cristianos que ya no era posible atenderlos pastoralmente desde un solo centro, y se hizo necesaria una división en siete regiones (barrios o distritos), que se llevó sin duda a cabo bajo el papa Fabián[69]. Eusebio ofrece muy preciosos y copiosos datos sobre la composición del clero romano bajo el papa Cornelio (251-253). El número total de 154 clérigos se divide en 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos y 52 entre exorcistas, lectores y ostiarios. El número de viudas y pobres que están entonces al cuidado de la iglesia sobrepasa los 1500[70]. Aun suponiendo

68. Texto en KNOPF - KRÜGER, l. c. 91-95.
69. HIPÓLITO, *Refut.* 9, 12, cf. K. v. PREYSING: ZKTh 38 (1914) 422s; Duchesne LP I 148.
70. EUSEBIO, HE 6, 43, 11.

un tanto elevado el porcentaje de los que son atendidos por la caridad cristiana, de todo ello resulta sin duda un número de varias decenas de millar de cristianos. En la segunda mitad del siglo, se prosigue el trabajo de organización de la iglesia romana por la introducción y ordenación de los llamados *tituli* o iglesias titulares; algunas regiones de Roma reciben ahora una *domus ecclesiae*, una casa privada de mayor extensión, que adquiere la comunidad y en la que, además de viviendas para el clero de la región o barrio correspondiente, hay también locales para el culto y otras atenciones pastorales. Estos títulos, juntamente con los cementerios, son los bienes que se devuelven a la iglesia después de la persecución de Diocleciano[71]. Que la parte de los cristianos en la población total de Roma a comienzos del siglo IV era muy considerable, se deduce también del comportamiento del emperador Majencio que, aunque pagano él mismo, se abstiene conscientemente de toda persecución, pues no quiere hacerse políticamente enemigo el fuerte grupo de los cristianos[72]. Finalmente, la observación a menudo citada de Cipriano[73], según el cual el emperador Decio se hubiera inquietado menos de que le hubiera surgido un rival en el imperio que de saber se había elegido un nuevo obispo en Roma, habla por de pronto en favor del alto prestigio del obispo romano, pero también, indirectamente, de la importancia que, hacia el 250, tenía la iglesia de la capital del imperio.

No cabe duda que de esta fuerte y prestigiosa iglesia partió más de una expedición misional, con el fin de ganar para el cristianismo los alrededores más o menos próximos de la capital. Por desgracia, faltan pormenores que nos permitan describir más despacio el curso de la cristianización del centro y sur de Italia. Que la evangelización tuvo éxito, lo prueba la lucha que se siguió al paso dado por Novaciano, por el que éste, después de separarse de la Iglesia universal, trató de dar a sus secuaces una organización eclesiástica propia. Novaciano, en efecto, se hizo consagrar cabeza suprema de ella por medio de tres obispos que fue a buscar de Italia, es decir, en este caso, de poblaciones campesinas[74]. El papa

71. Cf. F. LANZONI, *I titoli presbiterali di Roma antica:* RivAC 2 (1925) 195-257; R. VIELLIARD, *Recherches sur les origines de la Rome Chrétienne* (Mâcon 1941) 27ss; E. JOSI: ECatt XII 152-158.
72. H. v. SCHOENEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin* (Leipzig 1939) 4-27.
73. *Ep.* 55, 9.
74. EUSEBIO, HE 6, 43, 8.





Cornelio nombró rectores de las comunidades de aquellos obispos, y convocó seguidamente en Roma un sínodo en que tomaron parte 60 obispos italianos junto con numerosos presbíteros y diáconos. Cornelio, en su informe al obispo Fabio de Antioquía, le dio una lista de los nombres de los obispos y sus iglesias, así como nombres y lugares de los obispos que no pudieron entonces tomar parte en el sínodo romano, pero desaprobaron por escrito el paso dado por Novaciano[75]. Desafortunadamente, esta doble lista de obispos que nos hubiera informado sobre la repartición de las comunidades cristianas en el centro y sur de Italia, no se ha conservado. Sin embargo, si a los 60 obispos asistentes y a los que no pudieron asistir al sínodo romano se añaden los partidarios de Novaciano, el número de comunidades cristianas de Italia hacia el 250 pudo haber fácilmente alcanzado el centenar. Las firmas de los participantes en los concilios de Roma del 313 y de Arles en el 314 dan con sus nombres ocho de estas sedes episcopales; aproximadamente otros 50 nombres de lugar en los que es probable la existencia de comunidades cristianas antes de Constantino[76] pueden deducirse de actas de los mártires y de hallazgos arqueológicos. Sin embargo, la población rural del centro y sur de Italia no fue eficazmente tocada por la misión cristiana hasta el comienzo de la época de paz. Las provincias del norte y alta Italia presentan por este tiempo un estado de cristianización sorprendentemente bajo; claro que no estaban en el foco del interés misionero de Roma. El lado de la alta Italia que da al mar Tirreno en particular, parece estar completamente libre de influencia cristiana antes del siglo IV. Una de las más antiguas iglesias de la Emilia hubo de ser Ravena, cuya lista episcopal se remonta al siglo III[77]. En su contorno más cercano entran en cuenta, como iglesias preconstantinianas, Rímini, Cesena y, sin duda, también Bolonia[78]. El martirio de Antonino revela la existencia por este tiempo de una comunidad cristiana en Piacenza[79].

Aquilea representa en el Véneto un temprano centro de cristiandad que, en la segunda mitad del siglo III, tenía con certeza un obispo; su cuarto obispo Teodoro, con su diácono Agatón, toma

75. Ibid. 6, 43, 2.10.21.
76. Harnack Miss 811-816.
77. M. MAZZOTTI: ECatt X 558-573, con bibliografía.
78. Delehaye OC 328s.
79. Ibid. 329.

parte en el concilio de Arles el año 314 y él es también el constructor de la primera basílica cristiana de su ciudad [80]. De aquí pudo fácilmente avanzar el cristianismo hacia Verona y Brescia, que recibieron ya en el siglo III su respectivo obispo. La existencia de cristianos en Padua antes de Constantino puede darse por probable [81]. Tal vez más antigua que la de Aquilea es la comunidad cristiana de Milán, capital de la provincia traspadana. Su obispo Merocles, que toma parte en los concilios de Roma y Arles los años 313 y 314 resp., aparece en la lista de los obispos de Milán en sexto lugar; con lo que el obispado podría remontarse a la primera mitad del siglo III. Gloria del Milán cristiano en el siglo IV fueron sus mártires indígenas Félix, Nabor y Víctor [82]. Es problemático suponer la presencia de cristianos en la vecina Bérgamo antes de Constantino. Las fuentes no hacen indicación alguna sobre la existencia de cristianos antes de Constantino en las comarcas rurales de las provincias citadas; de hecho su población campesina sólo fue ganada para la fe cristiana en los siglos IV y V por obra de obispos de fervoroso espíritu misionero.

En cambio, dentro del área de interés de Roma se encontraban las grandes islas del mar Tirreno, Cerdeña y Sicilia. Es fundada la sospecha de que el cristianismo llegó a Cerdeña en el siglo III, por obra de los cristianos romanos que fueron condenados a trabajos forzados en aquellas minas [83]. El primer obispo de la isla de nombre conocido es Quintasio de Cálaris, que, juntamente con su presbítero Ammonio, asistió al concilio de Arles. Sin embargo, en el interior de la isla, el paganismo se mantuvo aún por mucho tiempo. Durante la persecución de Decio, el clero romano estuvo en correspondencia con cristianos de Sicilia [84]. Un centro cristiano de la costa oriental es Siracusa, de rica tradición, cuyas catacumbas se remontan al siglo III [85] y cuyo obispo Chrestos fue invitado por Constantino al concilio de Arles [86].

---

80. ECatt I, 1722, 1726, con bibl., J. FINK, *Der Ursprung der ältesten Bauten auf dem Domplatz von Aquileja* (Colonia 1954); cf. L. VOELKL: RQ 50 (1955) 102-114.
81. Harnack Miss 871.
82. Delehaye OC 335-337
83. HIPÓLITO, *Refut*. 9, 12.
84. CIPRIANO, *Ep*. 30, 5.
85. G. AGNELLO, *La Sicilia cristiana:* «Atti del 1.° congresso nazionale di archeologia cristiana» (Roma 1952) 7-29; id., «Actes du V° congrès international d'Archéologie chrétienne» (Ciudad del Vaticano 1957) 291-301; más bibl., ibid. 156-158
86. EUSEBIO, HE 10, 5, 21.



El siglo III representa para la iglesia de África el período de su crecimiento decisivo preconstantiniano, en el que el cristianismo se hizo prácticamente mayoritario en las ciudades. Los escritos de Tertuliano reflejan en muchos aspectos la viveza e intensidad con que se llevó a cabo la cristianización a comienzos del siglo. Las actas del martirio de Perpetua y Felicidad nos dejan una fuerte impresión de la fresca vida de la iglesia de Cartago, cuyos miembros proceden de varias capas sociales [87]. La persecución bajo Escápula, el año 211, alcanza también a los cristianos de las provincias de Byzacena y Mauritania [88]. Son sobre todo instructivos respecto a la creciente propagación de comunidades cristianas por el campo del norte de África, los números de obispos que asisten a los concilios que en África, en particular, son especialmente frecuentes. El obispo Agripino (218-222) congregó en torno a sí en un sínodo de Cartago a setenta obispos, entre ellos algunos de Numidia [89]; en otro de Lambesis, de hacia el 240, su número subió ya a noventa [90]. Finalmente, las actas del concilio del año 256 no sólo fijan la posición de los ochenta y siete obispos asistentes acerca de la cuestión del bautismo de los herejes, sino que dan también los nombres de sus sedes [91]. Según estos datos, la mayor densidad de obispos corresponde a la Proconsularis, Numidia tiene aún considerable número, y éste bajó fuertemente en Mauritania y Trípoli. La correspondencia y demás escritos de Cipriano son una mina para el conocimiento de la fuerza y variedad de la iglesia de Cartago, con su numeroso clero, fuertemente jerarquizado, y de la varia calidad de sus miembros [92]; un número enorme de éstos falla en la persecución de Decio, y pide luego arrepentido la reincorporación a la Iglesia, mientras que otros dieron generosa y valientemente testimonio de su fe. A la cabeza de esta gran iglesia está Cipriano mismo, que es a la vez responsable pastor de ella y cabeza suprema de la cristiandad de África; por su talla interna y externa, el obispo de Cartago deja en la penumbra a todo gobernador provincial del

---

87. Texto ed. por C.I. VAN BEEK (Bonn 1938, FlorPatr 43).
88. TERTULIANO, *Ad Scap*. 3-4.
89. CIPRIANO, *Ep*. 71, 4.
90. Ibid. 59, 10.
91. *Sent. episc* 87, aprovechado cartográficamente por F. VAN DER MEER - CH. MOHRMANN, *Bildatlas der frühchristlichen Welt* (Gütersloh 1959) mapa 3, p. 10.
92 Cf. D.D. SULLIVAN, *The Life of the North-Africans as Revealed in the Works of St Cyprian* (tesis, Washington 1933)

norte de África de su tiempo, y testimonia ante el público pagano, de manera eminente, el valor de la fe que él representa.

Con este alto prestigio y con el empuje logrado gracias a la propagación relativamente rápida, la religión cristiana pudo conquistar la mayoría en las ciudades africanas hasta el fin de la era de las persecuciones [93]. Poco antes de terminar éstas, se adhirieron al credo cristiano los más destacados representantes de la literatura pagana, los africanos Arnobio y Lactancio. En la persecución de Diocleciano, los platillos de la balanza parecen haberse equilibrado en cuenta a apostasías y confesiones de la fe. Era evidente que la población de las ciudades se había decidido con tal fuerza por el cristianismo que éste no podía ya ser superado. En la contienda donatista se diría que se contempla dos confesiones de un solo pueblo cristiano, para el que el paganismo es un episodio de su vida liquidado de tiempo atrás. Sin embargo, aún le quedaba a la iglesia de África una gran tarea misional: la de ganar para el cristianismo, además de la población romanizada, el estrato púnico del pueblo, y luego las tribus beréberes del sur y oeste al borde de los montes de África, y ganarlos además con tal fuerza que, en los momentos de persecución y vejámenes, pudieran mantenerse firmes. Luego notaremos cómo el haber descuidado esta doble tarea fue una de las causas por las que el cristianismo no pudo sobrevivir, como entidad considerable, a la irrupción del islam.

No hay realmente muchas noticias acerca de los progresos que en el siglo III hiciera la conquista cristiana en España. Tiene importancia una carta de Cipriano, según la cual existen en su tiempo en diversos lugares de España iglesias episcopalmente organizadas, de las que sólo nombra cuatro: León, Astorga, Mérida y Zaragoza [94]. Cipriano tiene además noticia de que estos obispos españoles se reúnen también en concilios. Pero no cita misionero alguno que predicara allí la fe, ni la iglesia que lo habría enviado. La vinculación de la cristiandad española con Roma podría tal vez deducirse del hecho de que uno de estos obispos apela al obispo de Roma contra la sentencia del concilio. Las actas de mártires señalan la existencia de grupos cristianos, aparte de las ciudades ya citadas, en Tarragona, Córdoba, Calahorra, Compluto (Alcalá de Henares),

93. EUSEBIO, HE 10, 5, 16-18.
94. CIPRIANO, *Ep.* 67.



Sagunto y Astigis (Bética) [95]. Singularmente instructivas para nuestra cuestión son las actas ya frecuentemente citadas de un concilio, que se celebró poco antes de la paz de la Iglesia en el sur de España, en la ciudad de Elvira (la actual Granada) [96]. Allí estuvieron representadas por sus obispos 23 iglesias de la provincia Bética; los representantes de otras 14 iglesias de la provincia Tarraconense, de ellos 8 de territorios limítrofes de la Bética y 2 de la provincia Lusitania. De los lugares de procedencia de los asistentes parece deducirse que la cristianización fue más intensa en el sureste de España, y menos hacia la costa atlántica, al oeste y el noroeste del país [97].

El contenido de los decretos sinodales de Elvira nos ofrece un buen criterio para medir la profundidad del trabajo misional llevado hasta entonces a cabo en las provincias de España. Hay que tener en cuenta que en los decretos de una conferencia episcopal de este género no hallan en general eco precisamente los rasgos positivos de la vida eclesiástica y religiosa; aun así, la profundidad de esta vida ha de estimarse enormemente escasa. Todavía no se han abandonado con mucho los usos y supersticiones paganas, las relaciones entre los amos cristianos y sus criados no traslucen mucho espíritu cristiano, la asistencia a la iglesia deja que desear, el clero en todos sus órdenes falla en su conducta, los pecados sexuales están muy difundidos. No se tiene la impresión de que se trate aquí del nuevo proceso de secularización de una iglesia antes fervorosa, sino de una deficiencia primera del empeño misionero por introducir intensamente un cristianismo que marque todos los órdenes de la vida, en cristianos que se convirtieron tal vez demasiado a prisa. Así lo prueba sobre todo el hecho de que se trate de buscar remedio a las faltas existentes por medio de rigurosos castigos [98]. La evangelización preconstantiniana de España no logró dar aún a la Iglesia ningún obispo ni escritor de talla; todavía queda ancho campo a la acción misionera posterior.

En las Galias, el cristianismo gana durante el siglo III la mayor

95. Delehaye OC 362-371; A. FÁBREGA GRAU, *Pasionario Hispánico* (Madrid 1953).
96. Texto en LAUCHERT, l c. 13-26, y en JOKERS, l. c. 5-23. Sobre la lista de los asistentes, cf. Hefele-Leclercq I 214s.
97. Véase el mapa 4 en F VAN DER MEER - CH MOHRMANN, l. c. 10.
98. Cf., sobre ello, J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo 1955) 414-427. Sobre el Concilio de Elvira DHGE, XV, 312-348 S. GONZÁLEZ, *Los castigos penitenciales del Concilio de Elvira:* Gr 22 (1941) 191-214.

parte de sus adeptos al sureste, a lo largo del Ródano. A la vez que Lyón, existieron allí, hacia el año 200, varios obispados, sin que se pueda fijar sus nombres. Sólo una noticia de Cipriano [99] cita a Arles, que gana rápidamente en importancia. Su obispo Marciano toma parte en el concilio romano del 313; el año 314, Constantino escoge la ciudad como lugar de la conferencia episcopal que ha de discutir la cuestión donatista. En ella está representada la provincia Narbonensis por otros cinco obispos, mientras de Aquitania acuden tres y sólo dos de la provincia de Lyón [100]. Ello quiere decir que la cristianización disminuye hacia el oeste, donde hasta el siglo IV no comienza la evangelización en gran escala. En la provincia Bélgica, Tréveris pasa a ser sede episcopal en la segunda mitad del siglo [101]; su tercer obispo, Agricius, está igualmente presente en Arles el año 314. El hecho de que en la corte de Tréveris, bajo Constancio Cloro, hubiera cristianos [102], habla más en pro de la tolerancia del emperador que de la magnitud de la comunidad cristiana. Ésta sólo crece con mayor rapidez desde que Constancio logra la monarquía; su templo tiene entonces que ser sustituido por otro más amplio. Para todo el resto del territorio de la provincia Bélgica falta toda noticia sobre la acción misional cristiana, de suerte que, antes de Constantino, no cabe suponer aquí un trabajo fructuoso.

Ya Ireneo habla de iglesias en las provincias germánicas [103]; si piensa en comunidades episcopales organizadas, sólo cabe tener en cuenta los centros romanizados como Colonia y Maguncia. Sólo respecto a la primera, sin embargo, consta la existencia de una iglesia episcopal preconstantiniana, cuyo obispo Materno fue invitado a los concilios de Roma y Arles. Rin abajo, las excavaciones de Xanten, la antigua Colonia Traiana, han sacado a la luz un lugar de culto a los mártires, y demostrado así la existencia de cristianos antes de Constantino por lo menos en esta población de la baja Renania [104]. También hay algún motivo para suponer cristianos durante el siglo III en la Germania inferior, en Tongern, pues la ciudad con su obispo Servatius se convierte en sede episcopal en la primera mitad del siglo IV. Al sur de Alemania, antes de Constantino, sólo se hallan cristianos en Augsburgo, pues el martirio de santa Afra hay que situarlo allí con certeza [105].

99. *Ep.* 68, 1.
100. Cf., una vez más, el mapa 4 en F VAN DER MEER - CH MOHRMANN, l c 10.
101. M. SCHULER: «Trierer Zeitschrift» 6 (1931) 80-103.
102. EUSEBIO, *Vita Const* 1, 16
103 *Adv. haer.* 1, 10, 2
104. Cf. W. NEUSS: RQ 42 (1934) 177-182, y W BADER: AHVNrh 144/45 (1946/47) 5-31.



La primera referencia segura a la existencia de cristianos en las islas británicas nos la ofrecen las actas del martirio de san Albán de Verulam [106], que no pueden situarle en la persecución de Diocleciano, pues Constancio Cloro no permitió ejecutar en su territorio los edictos contra los cristianos. Lo mismo hay que decir del martirio de Julio y Arón en Legionum urbs (Caerleon), más al oeste [107]. En todo caso, Britania está representada en el concilio de Arles por los obispos de Londres, York y, probablemente, Colchester de suerte que hubieron de desenvolverse allí cristiandades bastante fuertes antes de la paz constantiniana. Sin embargo, el verdadero trabajo de conversión con éxito decisivo sólo se inicia, también allí, en el siglo siguiente.

Se han intentado el cálculo numérico del resultado de la evangelización cristiana, tal como se ofrece a los comienzos del siglo IV. En una población total de 50 millones en el imperio romano de aquel entonces, se ha creído deber admitir 7 millones de cristianos, es decir, casi el 15 por ciento [108]. Sin embargo, supuesto que la repartición de los cristianos en todo el imperio no es uniforme, la fuerza expresiva de estas cifras es limitada. Más importante resulta observar que, en algunas regiones como Asia Menor, en el territorio de Edesa y Armenia, la cristianización afectaba casi a la mitad de la población; en otras provincias del imperio, como Egipto, la franja de la costa siria, África Proconsular y la capital Roma, con sus alrededores más inmediatos, había abrazado la nueva fe una minoría tan fuerte, que con ella había logrado la religión cristiana una penetración misional decisiva en las distintas partes del imperio. Importante era también el hecho de que, en otros territorios, como Fenicia, Grecia, las provincias balcánicas, el sur de las Galias y España y norte de Italia, se hubieran logrado tantos puntos de apoyo misionales, que dejaban esperar que el desenvolvimiento posterior seguiría en ellos el mismo curso favorable.

Sólo en algunas regiones fronterizas del este, en la costa norte

105. Delehaye OC 259; Bauerreiss 23s.
106. BEDA, HE 1, 17s, según fuentes más antiguas; cf. W. LEVISON, l. c.
107. GILDAS, *De excid. et conquestu Brit.* 10.
108. Harnack Miss 946-955; L. HERTLING: ZKTh 62 (1934) 243-253.

y oeste del mar Negro, en el territorio de los Alpes, en las provincias germánicas, en la costa europea del Atlántico y en las islas Británicas, se hallaba la misión cristiana aún en sus comienzos. El que a principios del siglo IV considerara esta situación general y la abarcara con una ojeada, podía llegar fácilmente a la certidumbre de que el avance de la fe cristiana no podía ya ser contenido por los medios de una persecución estatal. El joven emperador Constantino sacó las consecuencias de tal certeza.

Todavía es preciso responder a una nueva pregunta: ¿Qué intensidad y profunidad logró el trabajo de evangelización en el curso del siglo III? Para responderla habría que distinguir dos fases o períodos. El largo período de paz de la primera mitad del siglo procuró sin duda a la Iglesia un considerable crecimiento exterior; pero el efecto inmediato de la persecución de Decio hizo comprender que aquel volumen no estaba asegurado con la correspondiente profundización religiosa. El enorme número de apostasías en Egipto, Asia, África y Roma pone bien de manifiesto que se habían abierto las puertas de la Iglesia con excesivo optimismo y buena voluntad, cuando hubiera sido oportuno un catecumenado más riguroso.

Evidentemente, en el segundo período de paz después del desastre deciano, se sacaron de ello algunas enseñanzas. Es así como la última persecución bajo Diocleciano arroja un balance mucho más favorable; lo que prueba que se consagró mayor cuidado al ulterior trabajo de profundización misional.

Si se piensa que la actividad misional de la Iglesia preconstantiniana se dirigía esencialmente a hombres de cultura relativamente elevada, con riqueza de formas religiosas y abigarrada variedad de cultos, hay que calificar de eminente su resultado global. Una comparación con los éxitos relativamente escasos de la evangelización moderna en pueblos de alta cultura, como el Japón y las clases superiores de la India, cae absolutamente a favor de la primitiva Iglesia universal. El mandato misional del Fundador de la religión cristiana era cumplido por sus adeptos con entusiasmo y fervor y, a despecho de los más graves vejámenes, se proseguía con siempre renovada energía. Durante el siglo III, la idea del deber misionero se impone en toda su extensión en la predicación de los escritores cristianos. Hipólito indica expresamente que el evangelio ha de



extenderse primeramente por todo el mundo[109]. Ideas semejantes expresa Orígenes, que está persuadido de que la unidad del imperio romano fue condición creada por la providencia para la rápida propagación del evangelio[110]. Orígenes conoce ya la figura del misionero de oficio, que peregrina no sólo de ciudad en ciudad, sino de pueblo en pueblo y de lugar en lugar, para ganar nuevos fieles a su Señor; cristianos pudientes lo acogen, pero él sólo toma para sus peregrinaciones misionales lo estrictamente necesario para la vida[111]. El cristiano sencillo se siente también obligado de múltiples formas a una acción apostólica dentro de su propio ambiente: lo mismo el soldado que el comerciante, el esclavo que el empleado de la corte, la mujer y el confesor en la cárcel. También el escritor cristiano sabe que su trabajo es cumplimiento del mandato misional[112]. Todos ellos contribuyeron lo suyo para que la Iglesia universal, numéricamente considerable e internamente afirmada, pudiera entrar en la prueba postrera bajo Diocleciano.

109. *In Dan comm.* 4, 17.
110. *Contra Cels.* 8, 72; 2, 30.
111. Ibid. 3, 9.
112. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom* I, 1.

Período segundo

# ÚLTIMO ATAQUE DEL PAGANISMO Y VICTORIA DEFINITIVA DE LA IGLESIA

## XXVIII. LUCHA ESPIRITUAL CONTRA EL CRISTIANISMO EN LAS POSTRIMERÍAS DEL SIGLO III

FUENTES: PORFIRIO, Περὶ Χριστιανῶν, *Fragmente*, ed. por A. v. HARNACK: AAB 1916/1 (97 Fragm.), Apéndice: SAB 1921/14 (5 más Fragm.); P. NAUTIN, *Trois autres fragments du livre de Porphyre «Contre les chrétiens»:* RB 57 (1950) 409-416; EUSEBIO, *Contra Hieroclem:* PG 22, 795-868; también en C.L. KAYSER, *Philostratus opera* I (Leipzig 1870) 369-413, reimpr. por F.C. CONYBEARE, *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana* (Londres 1912).

BIBLIOGRAFÍA: Los trabajos citados en el cap. XIII, J. GEFFCKEN, P DE LABRIOLLE y W. NESTLE. Además, sobre el neoplatonismo en general, Ueberweg I 590-612; sobre Porfirio, ibid., 609-612 y 190s. Sobre Porfirio, véanse los resúmenes de L. VAGANAY: DThC XII 2555-2590, y R. BEUTLER: Pauly-Wissowa XXII 278-313; además, J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gante 1913); A. v. HARNACK, *Griechische und christliche Frömmigkeit am Ende des 3. Jh.: Aus der Friedens- und Kriegszeit* (Berlín 1916) 47-65; A.B. HULEN, *Porphyry's Work against the Christians* (New Haven 1933); W. THEILER, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933); H O. SCHRÖDER, *Celsus und Porphyrius als Christengegner:* «Die Welt als Geschichte» 17 (1957) 190-202; J.J. O'MEARA, *Porphyry's «Philosophy from oracles» in Augustine* (París 1959). J.-B. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270-361* (Roma 1954).

Cuando el emperador Galieno (260-268), al tomar las riendas del gobierno, puso término a la persecución ordenada por su padre y tomó una serie de medidas favorables a los cristianos, muchos de éstos, entre ellos el obispo de Alejandría Dionisio, se entregaron a excesivas esperanzas y creyeron que empezaba una nueva era para el cristianismo [1].

1. Cf. EUSEBIO, HE 7, 23.

Consignemos que, de hecho, al rescripto de Galieno siguió un período de paz de unos cuarenta años, en que no estalló persecución alguna dirigida por el poder central contra los cristianos, quienes, dentro de una relativa libertad, pudieron proseguir su trabajo interno y externo hasta hacer de su comunión una Iglesia universal con bases firmes. Eusebio ha ensalzado estos años que precedieron al estallido de la persecución de Diocleciano como época de la más amplia tolerancia del cristianismo y de sus públicas manifestaciones de vida, y ha destacado sobre todo tres libertades de que gozaba entonces la religión cristiana: libertad de confesión, que permitía a los cristianos de toda condición social gloriarse, aun públicamente, de su credo; libertad de culto, por la que se podía tomar parte, sin óbice alguno, en la liturgia cristiana, y era posible erigir dondequiera grandes templos; libertad de predicación, no obstaculizada por nadie ni ante nadie. A ello se añadía un comportamiento de notable benevolencia de las autoridades estatales, que trataban con especial consideración a los dirigentes de las comunidades cristianas [2].

Ahora bien, si después de esta fase de tolerancia se produjo, con la persecución de Diocleciano, un cambio tan radical de la situación, al desencadenarse la ola más cruenta de opresión del cristianismo, cabe preguntarse si más de un cristiano no desconoció los signos del tiempo, y se desestimaron procesos que apuntaban a una evolución menos favorable al cristianismo, que permite comprender el giro político religioso bajo Diocleciano.

En primer lugar, la situación de los cristianos no estaba jurídicamente asegurada ni aun bajo los emperadores que siguieron a Galieno.

Era ilusorio creer por parte de algunos cristianos que la actitud tolerante de algún que otro emperador y la consiguiente vista gorda de algunos altos funcionarios significaba ya el cambio definitivo del ambiente general en la población no cristiana del imperio, y que la inteligencia total con el poder estatal estaba al alcance de la mano.

Todavía era posible que la actitud hostil de un empleado se hiciera sentir con toda dureza sobre un cristiano particular, pues no había ley alguna que lo protegiera contra tales medidas. El relato

2. Ibid. 8, 1, 1-6.



sobre el martirio del noble Marino de Cesarea de Palestina, que Eusebio toma de buenas fuentes, demuestra que, aun en tiempos «en que las iglesias gozaban de paz en todas partes», un cristiano podía ser llevado por mera denuncia ante los tribunales, y se lo podía ejecutar por el solo delito de fidelidad a su credo [3]. El cambio de sentimientos de un emperador podía hacer cambiar totalmente la situación en un momento, como puede verse por el hecho, garantizado por Eusebio y Lactancio, de que el mismo emperador Aureliano (270-275), hacia el fin de su reinado y por intriga de «algunos consejeros», se dejó impresionar contra los cristianos, y preparaba un edicto de persecución cuya publicación o ejecución sólo fue impedida por la súbita muerte [4]. Esta persistente inseguridad jurídica prueba que el período de tolerancia iniciado por Galieno estaba aún muy lejos del cambio de la situación general, que fue realidad bajo Constantino.

Consecuencias particularmente graves había de tener a la larga una nueva ola de intolerancia espiritual que desde el reinado de Aureliano se notaba entre los hombres cultos y que halló su exponente en el neoplatónico Porfirio. Éste había nacido, hacia el 233, cerca de Tiro, y ya en su patria fenicia había entrado en contacto con el cristianismo, si bien no puede demostrarse, como tempranamente se afirmó, que hubiera pertenecido a él y hubiera posteriormente renegado [5]. Según propia afirmación, en su juventud se encontró con Orígenes [6], y pudo contemplar el rápido crecimiento de los secuaces de la religión cristiana durante el período de paz que siguió al año 260. Su primera formación filosófica y filológica se la debió a Longino, en Atenas; el año 263, a los treinta de edad, marchó a Roma, donde vino a ser discípulo, amigo y heredero de Plotino, cuyas conferencias publicó en las *Ennéadas*. Plotino mismo no se metió en una polémica directa con el cristianismo; sin embargo, en la *Ennéada* segunda se hallan alusiones que excluyen en él cualquier estimación positiva de lo cristiano. En efecto, reprocha a sus contrarios, los gnósticos, su desprecio del mundo creado y su creencia en una tierra nueva a la que llegarían ellos después de la muerte, y se mofa de que «llamen hermanos a los peores de entre

3. Ibid. 7, 15, 1-5.
4. Ibid. 7, 30, 20-21; LACTANCIO, *De mort. pers.* 6
5. SÓCRATES, HE 3, 23, 37; cf. también AGUSTÍN, *De civ Dei* 10, 28.
6. EUSEBIO, HE 6, 19, 5.

los hombres»[7]; tales piedras difícilmente apuntan a otro tejado que al de los cristianos.

En PORFIRIO se percibe una actitud hostil al cristianismo ya en sus escritos primeros. En su *Filosofía de los oráculos*, hace que un oráculo de Apolo califique a una cristiana de inconvertible e incorregible; la infeliz lloraba a un dios muerto, a quien, no obstante, jueces rectos condenaron al peor linaje de muerte; los judíos son colocados por encima de los cristianos[8]. Los quince libros *Contra los cristianos*, en que PORFIRIO trabajaba desde 268, representan indudablemente la más importante contribución al grandioso ensayo del neoplatonismo de renovar la sabiduría y religiosidad griega, y conservar para ella, frente al avance victorioso del cristianismo, sobre todo la clase culta del paganismo. Llevar a cabo con éxito la tarea que se imponía Porfirio, suponía en este tiempo mucho más que el propósito de Celso cien años antes. El cristianismo había entre tanto producido obras literarias que imponían respeto a los mismos paganos instruidos. Ahora era sobre todo necesaria una amplia discusión de la Biblia que, merced al trabajo de Orígenes, había alcanzado un amplio influjo. Para llevar a cabo su plan de impugnación general del cristianismo, Porfirio disponía, como lo prueban los fragmentos conservados, de un conocimiento cabal de las escrituras de los cristianos, de una inteligencia crítica, con formación filológica formada, y de un notable arte de exponer. A diferencia del *Alēthēs logos* de CELSO, la obra de Porfirio provocó inmediatamente la refutación de lado cristiano. En vida misma del filósofo apareció la réplica de Metodio de Olimpo, que Jerónimo cita con elogio[9]; más adelante publicaba Eusebio de Cesarea otra refutación en 25 libros[10]; pero uno y otro fueron sobrepujados, a juicio de Jerónimo y Filostorgio, por la obra en 30 libros de Apolinar de Laodicea[11]. Sin embargo, atacante y defensores han corrido la misma suerte, pues todos estos escritos se han perdido en su totalidad.

Ya antes del concilio de Nicea ordenó Constantino la destrucción de «los impíos escritos» de Porfirio, «enemigo de la

7. *Ennead.* II 9, 5 9 14 18.
8. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 19, 23.
9. *De vir. ill.* 83; *Ep.* 48, 13; 70, 3.
10. Quasten II, 348-49.
11. JERÓNIMO, *De vir. ill.* 104; FILOSTORGIO, HE 8, 14.



verdadera religión»; es el primer ejemplo de la proscripción de escritos hostiles al cristianismo por obra del poder civil. El emperador Teodosio II dispuso de nuevo, el año 448, que fueran quemados todos los escritos de Porfirio[12]. Sin embargo, todavía a comienzos del siglo IV, un gentil hizo un extracto de la obra de Porfirio, resumiendo las objeciones capitales de aquél contra el cristianismo. Este extracto es el que rebate MACARIO MAGNES, tal vez obispo de Magnesia, hacia el 400, es su *Apokritikos*, conservándosenos de esta manera un número considerable de fragmentos de Porfirio[13].

Aun cuando Porfirio no condena la figura de Cristo tan acremente como, por ejemplo, a los evangelistas, apóstoles y cristianos en general, sin embargo, se dan en ella muchos rasgos que, a su juicio, son incompatibles con una personalidad realmente religiosa y heroica.

Cristo, sobre todo, no demuestra poseer el poder divino que pretende; se niega, por miedo, a tirarse del pináculo del templo abajo, no es señor de los demonios, desfallece lamentablemente ante los sumos sacerdotes y Pilato; toda su pasión es indigna de un ser divino. Parangonado con él, el taumaturgo Apolonio de Tiana, del siglo I, ofrece una figura mucho más impresionante[14]. Después de su resurrección, en vez de aparecerse a mujeres simples y desconocidas, Cristo debiera haberse presentado vivo a Pilato y Herodes, y hasta al senado romano, y haber dado a su ascensión a los cielos un marco mucho más grandioso; con ello hubiera ahorrado a sus secuaces duras persecuciones, pues ante tales demostraciones de poder hubiera tenido que enmudecer cualquier duda sobre su misión divina[15]. Los evangelistas, con su exposición de los hechos y dichos de Jesús, son objeto de viva repulsa, porque los inventan ellos mismos y, por ende, no los presenciaron[16]. Sus relatos están llenos de contradicciones, inexactitudes y absurdos y no merecen fe alguna[17]. Las figuras principales de la Iglesia primera, Pedro y Pablo, merecen a Porfirio la más profunda antipatía. Pedro no estuvo en manera alguna a la altura del alto oficio a que fue llamado — el

12. SÓCRATES, HE 1, 9, 30; *Cod. Theod.* 16, 6, 66.
13. La demostración de este contexto literario la da sobre todo A. HARNACK: TU 37/4 (Leipzig 1911). En lo que sigue, los números de los fragmentos de Porfirio se citan por la edición de Harnack en AAB 1916.
14. Fragm. 48.49.62.63.
15. Fragm. 64-65.
16. Fragm. 15.
17. Fragm. 9-17.

llamamiento no lo impugna Porfirio en absoluto —; su elección fue uno de los más graves errores de Cristo [18]. Pablo se le presenta como un carácter repelente: es doble, embustero, en perpetua contradicción consigo mismo; se corrige una y otra vez, predica en su escatología la doctrina del fin del mundo, del juicio final y de la resurrección de los muertos, que provoca en el neoplatónico la más áspera contradicción [19]. El contraste entre Pedro y Pablo respecto a la obligatoriedad de la ley mosaica para judeocristianos y cristianos de la gentilidad, tampoco se le escapó a Porfirio; según él, uno y otro aparecen en esta cuestión como tristes figuras [20]. También las doctrinas centrales de la fe cristiana y los rasgos esenciales del culto son resueltamente rechazados. La doctrina de Cristo exigiría una fe irracional, lo que es un atentado contra todo pensamiento y toda formación filosófica [21]. El monoteísmo cristiano es, en el fondo, mal disimulado politeísmo, pues los ángeles aparecen igualmente como seres divinos [22]. La doctrina de la encarnación llena de espanto a todo griego, no menos que la eucaristía cristiana, en la que ve Porfirio un rito que no tiene par ni entre las tribus más salvajes.

Las palabras de Cristo (Ioh 6, 53): «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre...», son para él bestiales, y ellas solas ponen el evangelio de Juan muy por debajo de los sinópticos [23]. El bautismo, que por *un solo lavatorio* ha de borrar hasta los peores pecados de los adultos, sólo puede estimarse como una institución inmoral, que incita a nuevos vicios y crímenes [24]. La alta estimación cristiana de los pobres y enfermos tropieza en Porfirio con una incompasión absoluta; para el ideal de la virginidad cristiana, no le queda más que escarnio [25]. La nota característica en el tono con que polemiza Porfirio con el cristianismo es el amargo sarcasmo; no se ve aquí rastro alguno de espíritu abierto, que se esfuerce objetivamente por entender un movimiento religioso de signo singular; es más bien una cerrada actitud partidista ante la lucha entre la civilización antigua y el cristianismo, que ha entrado en su estadio o momento decisivo. El propósito de los cristianos es calificado por Porfirio de «audacia bárbara» [26], y aprueba paladinamente las me-

18. Fragm. 23-26.
19. Fragm. 27-34.
20. Fragm. 21-22.
21. Fragm. 54.
22. Fragm. 75-76.
23. Fragm. 69.
24. Fragm. 88.
25. Fragm 87.58.33.
26. Fragm. 39.



didas punitivas por parte de las autoridades estatales, cuando dice: «¿Qué castigos excesivos podrían imponerse a unos hombres que traicionan las leyes de la patria?» [27]. Aquí, sin embargo, no interesa tanto a Porfirio la suerte del imperio, cuanto lo que para él constituía la totalidad de la tradición espiritual y religiosa del helenismo. Que el cristianismo hubiera pasado a un ataque amenazador y de sorprendente éxito, lo llenaba de exasperada amargura.

De lado cristiano, la obra de Porfirio fue valorada como importante; pues, en otro caso, no hubiera provocado la rápida y eficaz reacción en las refutaciones que acabamos de citar. Con un punto central de su ataque, Porfirio logró repercusión muy considerable en un sector determinado de la antigua literatura cristiana. Su tesis de que, por sus numerosas y patentes contradicciones, los evangelios no son fidedignos, obligó a los escritores cristianos a dedicar particular atención a este problema y a proponer soluciones en la literatura de las *Quaestiones et responsiones*. Ésta empieza por las *Quaestiones evangelicae* de EUSEBIO DE CESAREA, pasa por el *De consensu evangelistarum* de AGUSTÍN y llega hasta la colección de las sesenta y una cuestiones de HESIQUIO DE JERUSALÉN [28]. Es característico (o extraño) que Porfirio, cuya hostilidad contra el cristianismo era universalmente conocida [29], fuera estudiado con intensidad precisamente por teólogos latinos de la tardía antigüedad. Agustín, sobre todo, no puede ocultar cierta simpatía por él, efecto del positivo influjo que el neoplatonismo ejerció sobre su itinerario espiritual; el obispo de Hipona cree que Platón y Porfirio «se hubieran hecho los dos cristianos» de haberse encontrado, y hubieran podido combinar sus opiniones sobre el destino del alma [30]. Más graves consecuencias debió de tener el escrito anticristiano de Porfirio en las clases altas del paganismo. A muchos tenía que parecerles inaceptable una religión en la que se pecaba contra el *logos*, contra la claridad y la verdad, como sucedía, según la exposición de Porfirio, en la teoría y práctica de los cristianos. Su obra, sobre todo, hizo ya irremediable el contraste o antítesis entre cristianismo y

27. Fragm. 1.
28. Cf. G BARDY, *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'écriture sainte:* RB 41 (1932) 210-236, 341-369, 515-537; 42 (1933) 211-229.
29. FÍRMICO MAT., *De err. prof. rel.* 13, 4, lo llama *hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister;* AGUSTÍN, *De civ. Dei* 9, 12: *Christianorum* (serm 242, 7: *fidei christianae) acerrimus inimicus.*
30 *Serm.* 241, 6-7.

Eusebio, según el cual Diocleciano, indeciso siempre ante una persecución violenta, habría despachado a un arúspice a que consultara el oráculo de Apolo en Mileto; sólo el tenor del oráculo, que fue contrario a la religión cristiana, habría decidido al emperador [42]. No es difícil tampoco reconocer la mano del sacerdocio pagano en otro acontecimiento tal vez anterior. Una vez que Diocleciano ordenó la inspección de las entrañas de las víctimas, los sacerdotes le declararon que aquélla no acusaba efecto, pues la paralizaba la presencia de «hombres profanos». Con ello se aludía a los cristianos de la corte. Lactancio añade que Diocleciano ordenó seguidamente que todo el personal cortesano y el ejército sacrificaran a los dioses, bajo pena de flagelación o expulsión del ejército respectivamente [43]. Que este método de los sacerdotes no se limitaba a casos aislados, sino que se aplicó en plano más amplio, puede deducirse de la indicación con que ARNOBIO abre su *Ad nationes:* Las abominaciones que antaño se atribuían a los cristianos revivían ahora y eran explotadas por arúspices, adivinos, anunciadores de oráculos y gentes *eiusdem furfuris*, que veían esfumárseles la clientela [44].

Los rasgos particulares que acabamos de describir nos permiten reconocer que, hacia el año 270, se inicia una oleada de polémica y propaganda anticristiana que trata primeramente de ganar las clases cultas, pero que luego se extiende a más amplios sectores. Es un factor esencial que ha de tenerse en cuenta, si se quiere entender cómo pudo llegarse, a comienzos del siglo IV, a una ostentación de poder tan sangrienta contra la religión cristiana por parte del Estado romano, sin esperanzas, en el fondo, para el paganismo.

## XXIX. ESTALLIDO Y CURSO DE LA PERSECUCIÓN DE DIOCLECIANO HASTA EL EDICTO DE TOLERANCIA DE GALERIO, EL AÑO 311

FUENTES: LACTANCIO, *De mortibus persecutorum*, ed. J. MOREAU: SourcesChr 39 (París 1954), I: texto y traducción, II: comentario; EUSEBIO, HE, libro 8, y *De martyribus Palaestinae*; *Panegyrici latini*, ed E. GALLETIER, 2 t. (París 1949/52). Las actas particulares de los mártires se citan en las notas. Sobre Eusebio, cf. R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlín 1929).

42. LACTANCIO, *De mort. pers.* 11, 7-8; EUSEBIO, *Vita Const* 2, 50-51
43. *De mort. pers.* 10.
44. ARNOBIO, *Adv. nat.* 1, 24.



BIBLIOGRAFÍA: Exposiciones de conjunto sobre las persecuciones, part. H. GRÉGOIRE, J. MOREAU y J. VOGT. Además: L. PARETI, *Storia di Roma e del mondo romano*, VI: *Da Decio a Costantino (251-337)* (Turín 1962); J. VOGT, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* (Munich [2]1960); id., *Zur Religiosität der Christenverfolger* (Heidelberg 1962).

*Sobre Diocleciano:* W. ENSSLIN: Pauly-Wissowa VIIA 2419-2495; W. SESTON: RAC III 1036-1053; cf. J. STRAUB: *Historia* 1 (Baden-Baden 1950) 487-499; W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie* I (París 1946); id., *À propos de la «passio Marcelli centurionis». Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien:* Mélanges M. Goguel (París 1950) 239-246; K. STADE, *Der Politiker Diocletian und die letzte grosse Christenverfolgung* (Wiesbaden 1927); N.H. BAYNES, *The Great Persecution*: «Cambridge Ancient History» 12 (Londres 1929) 646-677; A. REHM, *Kaiser Diokletian und das Heiligtum von Didyma:* «Philologus» 93 (1938) 74-84; J. STRAUB, *Vom Herrscherideal der Spätantike* (Stuttgart 1939) 84-89; J. MOREAU, «Annales Univ. Sarav.» 2 (1953) 97ss. (ambos sobre la abdicación de Diocl.).

*Sobre Maximiano Herculio:* W. ENSSLIN: Pauly-Wissowa XIV 2486-2516.

*Sobre Galerio:* W. ENSSLIN: Paul-Wissowa XIV 2516-2528; J. VOGT: RAC II 1192-1199; Fliche-Martin II 457-477; M. GELZER, *Vom Wesen und Wandel der Kirche:* Festschrift E. Vischer (Basilea 1935) 35ss.

*Sobre Maximino Daya:* O. SEECK: Pauly-Wissowa IV 1986-1990; H. GRÉGOIRE, *La religion de Maximin Daia:* Byz (B) 8 (1933) 49-56.

*Sobre Majencio:* E. GROAG: Pauly-Wissowa XIV 2417-2487; H. LECLERCQ: DACL X 2752-2769.

Con la creciente animosidad contra el cristianismo de la que acabamos de hablar, no queda aún explicada la transición relativamente súbita, por parte de Diocleciano, de una tolerancia magnánimamente practicada a la más encarnizada persecución. El emperador practicó durante años esa tolerancia a ciencia y conciencia, pues no podían ser para él un misterio los crecientes éxitos y la incesante y casi irresistible fuerza de atracción de la religión cristiana. Desde su palacio imperial de Nicomedia, podía contemplar un templo cristiano que era evidentemente representativo [1]. El credo cristiano de altos funcionarios del Estado que diariamente se movían en torno suyo, tenía que serle tan conocido como el de numerosos empleados de la corte [2], así como la simpatía, perfectamente fidedigna, de su esposa Prisca y su hija Valeria por el cristianismo [3].

1. LACTANCIO, *De mort. pers.* 12, 2.
2. Adaucto y Doroteo, el primero alto funcionario de hacienda, el otro en la administración de los dominios: EUSEBIO, HE 8, 2; 7, 22, 3; cristianos entre personal de la corte: LACTANCIO, *De mort pers.* 10, 4
3. *De mort. pers.* 15, 1.

Esa tolerancia del emperador movió a historiadores contemporáneos y modernos a absolverlo en gran parte de la responsabilidad en el desencadenamiento de la persecución. Lactancio ve en el césar Galerio la fuerza impulsora que habría arrancado al irresoluto Diocleciano la orden de proceder contra los cristianos [4]. Con ello se contradice a sí mismo, pues en otro lugar, como hemos visto, califica a Jerocles de «autor y consejero en la preparación de la persecución» [5]. En realidad, hubo múltiples causas e influencias que determinaron a Diocleciano a aplicar medidas estatales de violencia; pero la resolución la tomó él con plena libertad y personal responsabilidad. El motivo central de su acción habrá que verlo en su convicción de que el cristianismo era un obstáculo en el camino de restauración que con tanto éxito había emprendido en los más diversos órdenes de la vida del imperio romano. Aseguradas las fronteras, fortalecida la dirección del Estado, resueltas las dificultades económicas en el interior, Diocleciano acometía ahora el candente problema religioso, que quería resolver inequívocamente en el sentido de una restauración de la antigua religión romana. A ella se refirió ya en su edicto sobre el matrimonio, el año 295; dos años más tarde, en su edicto contra los maniqueos, calificaba a éstos de hombres despreciables, «que oponían sectas nuevas e inauditas a las antiguas religiones» [6]. Sus colaboradores y consejeros, como Galerio y Jerocles, le propusieron la solución que en este punto les pareció acertada, y acaso lo confirmaron en la dirección en que él también veía la misma solución. También el renovado ambiente de hostilidad en la clase superior culta y en parte también en el pueblo sencillo, le parecería una recomendación a entrar por el camino de la persecución; pero, a la postre, entró por propia responsabilidad.

Diocleciano empezó la lucha contra el cristianismo por una «purga» del ejército; se comprende, pues la confianza de éste era ley suprema del Estado romano. Tal lucha, además, la exigían acontecimientos de fecha recentísima que eran de signo inquietante. En Numidia, el año 295, el cristiano Maximiliano se había negado violentamente al alistamiento; en Mauritania, tres años más tarde, el

4. Ibid. 11; Eusebio vacila en el juicio sobre la cuestión de la culpa; cf. R. LAQUEUR, l. c. 77-80.
5. *De mort pers.* 16, 4; *Div. inst.* 5, 2, 12, se dice de él: *qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit.*
6. *Coll. mos. rom. leg.* 6, 4, 1; 15, 3, cf. J. VOGT, *Constantin* 123.



centurión Marcelo había recusado continuar el servicio militar, cuando, en el aniversario de la toma de los títulos *Iovius* y *Herculius* de los dos Augustos, no quiso quebrantar el juramento que le ligaba como cristiano [7]. Otro incidente fue provocado por dos veteranos, Tipasio y Julio, en los años 298 y 302, cuando, con ocasión de un *donativum*, rechazaron las monedas en que se representaba a los emperadores como hijos de los dioses. Fabio, un empleado de la administración civil y *vexillifer* del gobernador de Mauritania, se negó a llevar «las imágenes de los muertos», es decir, la bandera con las efigies de los emperadores divinizados [8]. En todos los casos, el conflicto tenía fundamento religioso. Los citados cristianos no eran enemigos del servicio militar en sí mismo; lo que repudiaban era tomar parte en un acto de culto pagano, tal como se les imponía en las distintas formas del culto imperial, desde el momento en que los soberanos mismos se habían proclamado hijos de Júpiter y Hércules. Un edicto trató de alejar del ejército tales elementos inseguros; en él ordenaba Diocleciano, ya hacia el año 300, que todos los soldados debían sacrificar a los dioses o salir del ejército [9]. El fracaso, ya mentado, en la inspección de las entrañas de las víctimas y el oráculo con que Apolo de Mileto respondió a la consulta, le determinaron, tras consultar el consejo de Estado, a publicar el edicto general de febrero de 303, que ordenaba, en nombre de los cuatro emperadores, la demolición de todos los templos cristianos y la entrega y quema de los libros sagrados, y prohibía toda reunión para la celebración del culto. Era sensible la degradación de todos los cristianos que imponía además el edicto: Los que trabajaban en la administración imperial fueron reducidos a esclavitud y, si eran nobles, perdían todos sus privilegios y cargos; y los cristianos en general fueron declarados incapaces de todo acto jurídicamente válido dentro del imperio [10]. En Nicomedia se empezó por la demolición de la iglesia frente al palacio imperial; un cristiano que, en su indignación espontánea, arrancó el edicto imperial, haciéndolo pedazos, fue inmediatamente ejecutado [11]. Dos incendios declarados en el palacio imperial, cuyos autores no pu-

7. Las Actas de los dos en Knopf-Krüger[3] 86-89; Ruiz Bueno 944 y 952ss.
8. Cf. W. SESTON: Mélanges Goguel (París 1950) 242s.
9. EUSEBIO, HE 8, 4, 2-3.
10. LACTANCIO, *De mort. pers.* 13; EUSEBIO, HE 8, 2, 4; *De fart. Palaest. prooem.* 1.
11. LACTANCIO, *De mort. pers.* 12 y 13; EUSEBIO, HE 8, 5.

dieron descubrirse a pesar de los más rigurosos interrogatorios, vinieron a empeorar la situación; los cristianos de la administración imperial fueron sometidos a duros tormentos, luego quemados o ahogados; los cristianos nobles, particularmente, fueron obligados a sacrificar, entre ellos también la esposa e hija de Diocleciano[12]. Desde este momento, el verdadero empuje de la persecución se dirigió contra el clero. En la residencia imperial de Diocleciano fue ejecutado el obispo Antimo, y en otras partes fueron desterrados o muertos muchos clérigos[13], sin duda por no haber cumplido una orden del edicto, la entrega de los libros sagrados. Éste fue seguramente el motivo por el que fue decapitado Félix, obispo de Tibica, en África[14], y ejecutados gran número de laicos de Numidia[15]. Sin embargo, aquí precisamente hubo defecciones en el clero, sobre todo en África y Roma, a los que más adelante se marcó con el sambenito de *traditores*[16]. Las fuentes no nos ofrecen un cuadro general de los efectos de este primer edicto en todas las partes del imperio. El edicto, como orden del emperador supremo, fue enviado naturalmente a los otros tres miembros de la tetrarquía y se esperaba su ejecución. Así sucedió, en efecto, en todas las partes del imperio, aunque con distinta intensidad. En occidente, el emperador Maximiano se mostró singularmente complaciente, mientras su césar Constancio ejecutó muy flojamente el edicto en las Galias y Bretaña, pues sólo mandó demoler los edificios, pero no encarcelar ni ejecutar cristianos[17].

Diocleciano aceleró pronto la marcha en el camino emprendido. En Siria y en la región de Melitene estallaron disturbios que fueron puestos en relación con la persecución[18]. La consecuencia fue un segundo edicto, que arrebataba a las iglesias cristianas sus pastores, con lo que se hería la organización eclesiástica en su nervio vital. Las prisiones se llenaron por doquier de «obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas», de suerte que ya no quedaba lugar para los criminales comunes[19]. Un tercer edicto contenía instrucciones

12. *De mort, pers.* 14 y 14, 1; EUSEBIO, HE 8, 6, 6, cf. P. COLLINET: RHE 45 (1950) 136-140.
13. EUSEBIO, HE 8, 6, 6; LACTANCIO, *De mort. pers.* 15, 2-4.
14. Actas del martirio en Knopf-Krüger[3] 90s.
15. AGUSTÍN, *Breviculus collat.* 3, 25-27.
16. Véase infra, cap. XXX, p. 587.
17. LACTANCIO, *De mort. pers.* 15, 6-7; EUSEBIO, HE 8, 13, 13, absuelve al padre de Constantino aun de esta medida.
18. EUSEBIO, HE 8, 6, 8.
19. Ibid. 8, 6, 9.



más concretas para proceder con el clero; el que sacrificara a los dioses, obtenía la libertad; el que se negaba, era atormentado y ejecutado[20]. El cuarto y último edicto, en la primavera del 304, completó las medidas legales contra los cristianos, al prescribir para todos sin excepción el sacrificio a los dioses[21]. Diocleciano había celebrado en Roma el otoño anterior las vicennales, el vigésimo aniversario de su subida al trono imperial, y había proclamado insistentemente su fe en la religión romana a la que él había dado nueva vida. Pero los romanos mostraron menos interés en las manifestaciones de seria piedad, que en los juegos y donaciones que las fiestas vicennales traían consigo. A su vuelta de Roma a Nicomedia, el emperador, que venía desengañado de la población de la vieja capital imperial, contrajo una seria enfermedad, con grave depresión psíquica, que dio motivos de profunda preocupación en el palacio imperial[22]. Que el cuarto edicto estuviera inspirado por su depresión o por el desengaño de las medidas precedentes, es cosa que apenas si puede decidirse. Lo cierto es que con él se volvía al método persecutorio de Decio, y se extendía la persecución a una población parcial de seis o siete millones de súbditos, sobre los que provocaba sufrimientos indecibles por los procedimientos más brutales; pero con ello se daba a entender que sólo de métodos tan desesperados se esperaba aún algún éxito. La intensidad de la persecución no varió, cuando, el 1.º de mayo de 305, por la abdicación de los dos Augustos de entonces, Diocleciano y Maximiano, dio comienzo la segunda tetrarquía, que levantó al primer puesto a Constancio Cloro en occidente y a Galerio en la parte oriental del imperio; Severo y Maximino Daya pasaron a césares y, contra la expectación del ejército, fue preterido el joven Constantino, hijo de Constancio. Éste, convertido en Augusto, mantuvo su anterior tolerancia, y su césar Severo adoptó la misma actitud; por eso, en la parte occidental del imperio sólo se ejecutaron consecuentemente los edictos de persecución durante el tiempo y en los territorios del mando de Maximiano, es decir, durante unos dos años. Tampoco los posteriores cambios en los mandos supremos de occidente interrumpieron la tolerancia aquí practicada; tanto Constantino, que

20. Ibid. 8, 6, 10.
21. EUSEBIO, *De mart. Palaest.* 3, 1.
22. LACTANCIO, *De mort. pers.* 17.

el año 306 sucedió a su padre, como Majencio, que el mismo año arrojó del poder a Severo, eran contrarios, cada uno por distintos motivos, a toda persecución de los cristianos. La parte oriental del imperio, por el contrario, desde el primer edicto del año 303 al edicto de tolerancia de Galerio el 311, tuvo que soportar toda la dureza de los mismos, a excepción de Panonia, donde, a partir de 308, dominaba Licinio en calidad de Augusto. Licinio, por consideraciones tácticas, se abstuvo de toda vejación de sus súbditos cristianos.

Los dos principales testigos de la persecución diocleciánica, Lactancio y Eusebio, se callan desgraciadamente de manera total sobre la marcha y volumen del proceder de Maximiano en occidente. De ahí que sea a menudo muy difícil obtener datos seguros de nombres de mártires y de sus provincias; sin embargo, acá y allá, la historia del culto de los mártires nos da puntos de apoyo para afirmar la existencia de algunos en particular de este tiempo. Aun cuando el gran número de supuestos mártires romanos de que se habla en actas poco fidedignas y sin indicación del tiempo de su martirio, no puede en modo alguno atribuirse globalmente a la persecución diocleciánica, todavía hay algunos que la historia del culto ha demostrado que fueron personas históricas y pueden tenerse por víctimas de aquélla. Así, hay cierta probabilidad de que por este tiempo sufriera el martirio santa Inés, transfigurada luego fuertemente por la leyenda [23], así como Sebastián, Félix y Adaucto, Pedro y Marcelino [24]; a éste se dedica el epigrama acaso más valioso del papa Dámaso [25]. Al afirmar Eusebio del papa Marcelino (296-304) que «la persecución lo quitó de en medio», la fórmula indica bien que murió en la misma [26]; sin embargo, la ausencia de su nombre en las más antiguas listas de mártires y obispos romanos suscita dudas. Sobre el interrogatorio y ejecución del mártir siciliano Euplo (o Euplio), se conservan unas actas fragmentarias, pero auténticas [27]. Es legendario el relato de Euquerio, obispo de Lyón († h. 450), acerca del martirio en Agaunum (Suiza), hacia el 286, de una legión

23. ActaSS Ian. II 350s; E. SCHÄFER, *Agnes:* RAC I 184.
24. J. MOREAU, *Persécution* 120s.
25. En IHM, *Damasi epigr.* 29; Delehaye OC 280s
26. EUSEBIO, HE 7, 32, 1; cf. J. ZEILLER: Fliche-Martin 466, nota 6
27. Texto crítico en P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche* VII (Roma 1928) 1-46; cf. F. CORSARO, *Studi sui documenti agiografici intorno al martirio di S. Euplo:* «Orpheus» 4 (Londres 1957) 33-62; también separata (Catania 1957).



cristiana en su totalidad bajo su tribuno Mauricio; primeramente, no puede demostrarse una persecución de los cristianos en los primeros tiempos del gobierno de Diocleciano y Maximiano; además, apenas cabe suponer en el ejército romano de entonces la existencia de una legión, cerradamente cristiana, como la tebana y, en fin, todas las otras fuentes guardan total silencio sobre acontecimiento tan espectacular [28]. El número de víctimas no fue escaso en las provincias de África; también España, puede mostrar una serie de mártires [29], entre los que mereció máximo culto Vicente, diácono de Zaragoza; sin embargo, no pueden atribuirse con absoluta certeza nombres particulares a los años 303-305 [30]. También sobre los Balcanes se desencadenó furiosamente la persecución durante ocho años, aunque con ocasionales intermitencias locales. Aquí fueron Galerio y, desde el 305, su césar Maximino Daya, las fuerzas impulsoras y también los responsables de la refinada brutalidad de los métodos de persecución. Para Palestina y Fenicia, los relatos de Eusebio tienen en parte valor de testigo presencial; también sobre los martirios de Egipto recogió noticias fidedignas. Sobre algunos de los mártires ilíricos se conservan actas auténticas, por ejemplo, del obispo de Sirmio, Ireneo, y de tres mujeres de Salónica: Agape, Quione e Irene [31]. En las provincias asiáticas de Capadocia y el Ponto, los cristianos perseguidos fueron entregados a verdugos de tan refinada inventiva, que arrancarles un ojo o paralizarles la pierna izquierda con hierro rusiente era por ellos presentado, sarcásticamente, como trato humanitario, y competían entre sí en la invención de nuevas brutalidades [32]. Al comprobarse que los habitantes de una pequeña ciudad frigia eran cristianos en su totalidad, se le pegó fuego con todos sus moradores [33]. Eusebio introdujo en su des-

28. Cf. D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la légion thébaine* (Basilea 1956); C. CURTI, *La passio Acaunensium martyrum di Eucherio di Lione: Convivium Dominicum* (Catania 1959) 297-327; L. DUPRAZ, *Les passions de s. Maurice d'Agaune* (Friburgo 1961); H. BÜTTNER, *Zur Diskussion über das Martyrium der Thebäischen Legion:* ZSKG 55 (1961) 265-274. No se excluye la traslación del culto de un Mauricio (¿de Apamea?), desde oriente, por obra del obispo Teodoro de Agauno.
29. Los nombres más ilustres los trae J. ZEILLER: Fliche-Martin II 467; sobre Vicente, cf. M. SIMONETTI, *Una redazione poco conosciuta della passione di s. Vincenzo:* RivaC 32 (1956) 219-241; Ruiz Bueno 995ss.
30. Para la mayoría de ellos, el documento más antiguo son los himnos 3-5 de PRUDENCIO en su *Peristephanon.*
31. Textos en Knopf-Krüger[3] 103-105, 95-100 resp.; sobre el último, cf. Delehaye PM 141-143; Ruiz Bueno 902ss.
32. EUSEBIO, HE 8, 12, 8-10.
33. Ibid. 8, 11, 1.

cripción de la persecución el relato del obispo mártir Fileas de Thmuis sobre el refinamiento de las torturas empleadas en Egipto, que explotaban todas las posibilidades de la técnica del tiempo [34]. Las dudas que podían surgir, al leer esta carta, de que fueran en absoluto posibles tales inhumanidades, han sido desgraciadamente disipadas por el recuerdo de acontecimientos semejantes de un pasado recentísimo.

A excepción de Palestina, Eusebio no ofrece datos absolutos acerca del número de víctimas. Para Palestina, puede calcularse por la narración especial que dedica a este territorio; pero no alcanza el centenar. En otras partes el número hubo de ser considerablemente mayor. Así ciertamente en Egipto, donde Eusebio, que tenía conocimiento exacto de los hechos, cuenta que en un solo día eran ejecutados a veces diez, a veces veinte y hasta ochenta y cien cristianos [35]. Aplicado el cálculo a las provincias de oriente con su densidad relativa de cristianos, resulta un total de varios miles de muertos. A ellos hay que añadir los numerosos confesores del tiempo, que sólo fueron sometidos a tortura y condenados luego a trabajos forzados en las minas [36]. Eusebio sólo da el nombre de las víctimas más ilustres, sobre todo de entre el clero; así, junto a los ya citados, el presbítero Luciano, fundador de la escuela teológica de Antioquía; de Fenicia, los obispos de Tiro, Sidón y Emesa; de entre los mártires palestinenses, destaca Eusebio al obispo de Gaza, Silvano, y al presbítero Pánfilo, «el gran ornamento de la iglesia de Cesarea»; a la cabeza de los mártires egipcios pone a Pedro, obispo de Alejandría, junto al cual nombra a seis obispos más, así como a tres presbíteros de la comunidad alejandrina [37]. Sorprende que Eusebio no hable de los caídos en la persecución, a pesar de que los hubo entre el clero y los laicos, como lo prueba la resurrección, en Egipto precisamente, del problema de los *lapsi*, a que ya hemos aludido.

Aun cuando la manera de proceder contra los cristianos, sobre todo tal como lo practicaba Maximino Daya, era vivamente censurada por algunos paganos [38], sólo el año 308 sobrevino un aflojamiento transitorio [39], que puede estar en relación con la irritación

34. Ibid. 8, 10, 4-10. 35. Ibid. 8, 9, 3
36. Ibid. 8, 12, 10.
37. Ibid. 8, 13, 1-7
38. Según Eusebio, *De mart. Palaest.* 9, 3, lo calificaban algunos de opresor y desmedido, repugnante y necio.
39. Eusebio, *De mart. Palaest.* 9, 1



de Maximino Daya por la elevación de Licinio a Augusto. Los condenados a las minas fueron en parte puestos en libertad, en parte aliviados en su trabajo. Se empezó «a respirar un poco» del lado cristiano; pero pronto desencadenó Maximino Daya una nueva ola de persecución por un edicto en que se ordenaba la reconstrucción de los derruidos templos paganos y se daban nuevas y detalladas prescripciones acerca de los sacrificios que hacer a los dioses [40]. El verdadero cambio de la situación vino gracias a una grave enfermedad de Valerio Agusto, que los cristianos sólo podían comprender como una intervención de la providencia. Se estaba ya planeando la celebración de las vicennales, cuando, el año 310, cayó enfermo el emperador; en los altibajos de su estado, que empeoraba amenazadoramente, vino a reflexionar sobre el alcance de su empresa entera contra los cristianos. El resultado de las meditaciones del emperador, marcado con el signo de la muerte, fue el edicto del año 311, que ordenaba el cese de la persecución en todo el territorio del imperio. El texto del edicto que reproduce Lactancio, y cuya versión griega introdujo Eusebio en su HE [41], nos permite aún rastrear en su estilo la conmoción por la que hubo de pasar Galerio, cuando reconoció que la política de violencia contra los cristianos, por él querida desde el principio y ejecutada con toda energía, había sido un error y un mal paso. El edicto llevaba a la cabeza los nombres de los cuatro soberanos, pero por él habla Galerio, en cuyo interior sólo fatigosamente se van ordenando las nuevas intuiciones. Comienza haciendo protestas de que, con las anteriores medidas, los emperadores no habían mirado más que al mayor bien del Estado e intentado una restauración de las antiguas leyes y costumbres romanas, a las que querían también reducir a los cristianos. Eran éstos los que se habían apartado de la religión de sus padres y, con espíritu revolucionario, se habían dado leyes propias. Sin embargo, los edictos de persecución no habían podido doblegar a la mayoría de los cristianos; muchos de ellos hubieron de perder la vida y otros habían caído en confusión o extravío. El resultado es una anarquía religiosa, en la que ni a los antiguos dioses se rinde el debido culto, ni tampoco se venera al dios de los cristianos. A fin de acabar con esta situación, los emperadores otorgan perdón y per-

40. Ibid. 9, 2.
41. Lactancio, *De mort. pers.* 34; Eusebio, HE 8, 17, 3-10.

miten que «haya de nuevo cristianos y celebren sus reuniones religiosas, a condición de que no maquinen nada contra el orden público» [42]. Se promete un nuevo rescripto a los gobernadores, en el que se les darán instrucciones más concretas sobre la ejecución del edicto. A los cristianos se les manda que rueguen a su dios por el bien del emperador, del Estado y del suyo propio.

El edicto de Galerio fue un documento de altísimo alcance; con él, el más alto representante del poder romano revocaba una política religiosa hostil al cristianismo que había tenido validez práctica durante más de doscientos años. Desde este momento se libraban los cristianos de la torturante inseguridad jurídica de los tiempos pasados; por vez primera los reconocía expresamente un edicto imperial; su fe dejaba de ser *superstitio* o *religio illicita* y se la equiparaba a los demás cultos por tolerancia expresada en el derecho del imperio. Esto representaba objetiva y subjetivamente para los cristianos mucho más que toda la libertad, por muy bella que fuera, de los llamados períodos de paz, que carecían de bases jurídicas. Los dos soberanos de occidente no tuvieron dificultad alguna en publicar el edicto en sus territorios, pues no hacía sino dar fundamento legal a la situación de tiempo atrás existente. En oriente, Maximino no hizo publicar el edicto en su tenor literal, pero dio orden al prefecto de su guardia, Sabino, de comunicar por escrito a las autoridades subalternas que, en adelante, no se molestara ni castigara a ningún cristiano porque practicara su religión [43]. Dichas autoridades sacaron inmediatamente las consecuencias, pusieron en libertad a los cristianos encarcelados y licenciaron a los condenados *ad metalla*. Un peso enorme se les quitó del alma a los cristianos de las provincias de oriente, y la religión volvió a practicarse con renovado fervor: Los templos aún en pie se volvieron a llenar, los cultos fueron intensamente frecuentados, por las calles se veían grupos alegres de desterrados que volvían a su patria. Los mismos que habían flaqueado en la persecución buscaban de nuevo la reconciliación con la Iglesia; pedían ayuda a sus hermanos que habían permanecido firmes y ser otra vez admitidos a su comunión. Hasta los paganos tomaban parte en la alegría de los cristianos y los feli-

42. *De mort pers.* 34, 4; la frase decisiva: *ut denuo sint christiani et conventicula sua componant ita ut ne quid contra disciplinam agant.*

43. Circular de Sabino, en Eusebio, HE 9, 1, 3-6



citaban por el inesperado cambio [44]. Con razón parecía a los cristianos que, con esta tolerancia legalmente garantizada, se les abría la puerta hacia un futuro más luminoso.

## XXX. El giro definitivo por obra de Constantino el Grande Retroceso bajo Maximino Daya. La «conversión» de Constantino al cristianismo. De la convención de Milán, en 313, hasta el comienzo de la monarquía, en 324

FUENTES: Como en el cap. anterior, más Eusebio, *Vita Constantini*, ed. I.A. Heikel, GCS Eusebius I (Leipzig 1902). Sobre la cuestión de la autenticidad: I. Daniele, *I documenti Constantiniani della «Vita Constantini» di Eusebio di Cesarea* (Roma 1938); J. Vogt, *Die Vita Constantini des Eusebius und der Konflikt zwischen Constantin und Licinius:* «Historia» 2 (1953) 463-471; P. Franchi de' Cavalieri, *Constantiniana* (Roma 1953) 51-65; F. Vittinghoff, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini:* RhMus 96 (1953) 330-373; H. Grégoire, *L'authenticité et l'historicité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée:* «Bulletin Acad. Royale Belg.» 39 (1953) 466-483; J Moreau, *Zum Problem der Vita Constantini:* «Historia» 4 (1955) 234-245; F. Scheidweiler, *Die Kirchengeschichte des Gelasios und die Vita Constantini:* ByZ 46 (1953) 293-301; id., *Nochmals die Vita Constantini:* ByZ 49 (1956) 1-32. Las cartas, edictos y leyes de Constantino de fondo politicorreligioso, las tratan H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Gotinga 1954), y H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (Tubinga 1955) (con rica bibl., 273-282). A. Bolhuis, *Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen und Lactantius Divinae Institutiones:* VigChr 10 (1956) 25-32. Sobre Eusebio como historiador, aparte R. Laqueur (v. bibl. al cap XXIX) I. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne* (Dakar 1961).

BIBLIOGRAFÍA: De la inmensa producción literaria, sólo cabe dar una selección de las publicaciones más recientes. Resúmenes sobre la cuestión constantiniana en: N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church* (Londres 1929); J. Miller: BJ 246 (1935) 42-130; 279 (1942) 237-365; E. Gerland, *Konstantin d. Gr. in Geschichte und Sage* (Atenas 1937); F. Staehelin, *Constantin d. Gr. und das Christentum:* ZSKG 17 (1937) 385-417; 19 (1939) 396-403; A. Piganiol: «Historia» 1 (1950) 82-96; H. Karpp: ThR 19 (1950) 1-21; K.F. Strohecker: «Saeculum» 3 (1952) 654-680; E. Delaruelle: BLE 54 (1953) 37-54, 84-100.

*Exposiciones generales sobre Constantino:* El mejor resumen y síntesis de los problemas sobre Constantino, por J. Vogt: RAC III 306-379. J.

44. Ibid. 9, 1, 7-11

BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins d. Gr.* (1853, Stuttgart [6]1949); A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin* (París 1932); E. SCHWARTZ, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche* (Leipzig [2]1936); K. HÖNN, *Konstantin d. Gr.* (Leipzig [2]1945); A.H. JONES, *Constantine the Great and the Conversion of Europe* (Londres 1948); L. VOELKL, *Der Kaiser Konstantin* (Munich 1957); H. DÖRRIES, *Konstantin d. Gr.* (Stuttgart 1958); id., *Constantine and Religious Liberty* (New Haven 1960); J. VOGT, *Constantin d. Gr. und sein Jahrhundert* (Munich [2]1960).

*La conversión de Constantino:* Estado de los estudios, por J. VOGT: *Relazioni del X° Congresso internaz. di Scienze stor.* II (Florencia 1955) 375-423; H. GRÉGOIRE, *La «conversión» de Constantin:* «Rev univ. Bruxelles» 36 (1930/31) 231-272; id., *La statue de Constantin et le signe de la croix:* «Antiquité classique» 1 (1932) 135-143; W. SESTON, *La vision païenne de Constantin et les origines du chrisme constantinien:* Mélanges Cumont (Bruselas 1936) 373-395; H. GRÉGOIRE, *La vision de Constantin «liquidée»:* Byz(B) 14 (1939) 341-351; A. ALFÖLDI, *In hoc signo victor eris: Pisciculi,* Festschr. F.J. Dölger (Munster 1939) 1-18; J. VOGT, *Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins d. Gr.:* ZKG 61 (1942) 171-190; J. MOREAU, *Sur la vision de Constantin:* RÉA 55 (1953) 307-333; F. ALTHEIM, *Konstantins Triumph von 312:* ZRGG 9 (1957) 221-331; H.-I. MARROU, *Autour du monogramme Constantinien:* Mélanges Ét. Gilson (París 1959) 403-414.

*Relación de Constantino con el cristianismo:* H. KOCH, *Konstantin d. Gr. und das Christentum* (Munich 1913); P. BATIFFOL, *La paix Constantinienne et le Catholicisme* (París [4]1929); J. STRAUB, *Christliches Sendungsbewusstsein Konstantins:* «Das neue Bild der Antike» 2 (Leipzig 1942) 374-394; H. LIETZMANN, *Der Glaube Konst. d. Gr.:* SAB 1937, 29; H. v. SCHOENEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin* (Leipzig 1939); J. VOGT, *Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Konstantins d. Gr.:* Festschrift L. Wenger II (Munich 1945) 118-148; J. GAUDEMET, *La législation religieuse de Const.:* RHEF 33 (1947) 25-61; H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser* (Zurich 1947); A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (Londres 1948); W.H.C. FREND, *The Donatist Church* (Oxford 1952); C. CECCHELLI, *Il trionfo della Croce* (Roma 1954); K. KRAFT, *Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm:* «Jahrb. für Numismatik» 5/6 (1954/55) 151-178; V. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (Washington 1954); J.-J. VAN DE CASTEELE, *Indices d'une mentalité chrétienne dans la législation civile de Constantin:* «Bulletin Assoc. G. Budé» 14 (1955) 65-90; A. EHRHARDT, *Constantins Religionspolitik und Gesetzgebung:* ZSavRGrom 72 (1955) 127-190; J. STRAUB, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol:* «Historia» 4 (1955) 297-313; H.U. INSTINSKY, *Bischofsstuhl und Kaiserthron* (Munich 1955); I. KARAYANNOPULOS, *Konstantin d. Gr. und der Kaiserkult:* «Historia» 5 (1956) 341-357; H. KRAFT, *Kaiser Konstantin und das Bischofsamt:* «Saeculum» 8 (1957) 32-42; K.



ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins: Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 202-239; id., *Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins:* ibid. 240-256; J. VOGT, *Heiden und Christen in der Familie Constantins d. Gr.: Eranion,* Festschr. H. Hommel (Tubinga 1961) 148-168; I. GILLMANN, *Some Reflections on Constantine's «Apostolic Consciousness»:* «Studia patristica» 4 (Berlín 1961) 422-428.

Según las intenciones de Galerio, el edicto de tolerancia de 311 tenía que iniciar un nuevo orden en la situación religiosa de todo el imperio. El Dios de los cristianos —el emperador lo sabía por experiencia— había demostrado ser una potencia real que tenía que ser reconocida junto con sus adeptos e incorporada a las múltiples confesiones o credos del imperio, para que la paz religiosa así lograda redundara en bien del Estado y de la tetrarquía que lo gobernaba. De este modo, el edicto se comprende con sólo tener en cuenta las ideas del piadoso politeísta Galerio, partidario además de la concepción política de Diocleciano, y no necesita ser explicado por otros influjos que operaran sobre el Augusto. La idea de que el emperador Licinio fue el primero que propugnó la tolerancia y el autor, por ende, espiritual del cambio de la situación en oriente, porque quería asegurarse el favor de los cristianos para sus planes de conquista en el mismo oriente [1], no tiene apoyo alguno en las fuentes. Otros han querido ver en Constantino la fuerza impulsora que habría movido al enfermo Galerio a modificar su política religiosa [2]. Sin embargo, una prueba tan temprana y espléndida de sentimientos favorables al cristianismo en Constantino, hubiera tenido que hallar algún eco en Eusebio y Lactancio; pero éstos callan en absoluto sobre el caso.

Galerio murió pocos días después de publicado el edicto, y mientras Licinio garantizó en su territorio la observancia de la tolerancia, en las provincias orientales y en Egipto la alegría de los cristianos duraba muy poco. Maximino Daya, que, por la manera misma como lo publicó, disimuló mal su íntima repugnancia contra el edicto, volvió gradualmente a los pocos meses a sus antiguos métodos de opresión contra los cristianos. Comenzó por prohibir a éstos que se reunieran en sus cementerios [3] y ensayó la manera de arrojarlos de

1 Así H. GRÉGOIRE: «Revue univ. Brux.» 36 (1930/31) 259-261.
2. Por ej., H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* 3, 57, con referencia a E SCHWARTZ, l c 58.
3. EUSEBIO, HE 9, 2

las grandes ciudades. Para ello se echó mano del viejo expediente de que los gentiles presentaran súplicas al emperador pidiéndole que prohibiera morar en sus ciudades a los cristianos. Papel principal desempeñó en el asunto el empleado de hacienda de la ciudad de Antioquía, Teotecno, que propaló incluso supuestos oráculos, que exigían la expulsión de los cristianos de la capital siria y sus contornos [4]. El procedimiento hizo escuela y llovieron sobre el emperador memoriales o peticiones de las más diversas ciudades. Maximino respondía a tales súplicas con rescriptos especiales que se publicaban en la respectiva provincia y concedían con la mayor benignidad la gracia pedida [5]. Las ciudades se sentían honradísimas por la respuesta imperial, y hacían grabar memoriales y rescriptos sobre tablas o columnas *ad perpetuam rei memoriam* [6]. Una de esas placas inscritas se ha hallado en la antigua pequeña ciudad de Aricanda, en Frigia; presenta el texto latino incompleto del rescripto y la petición en griego «del pueblo de los licios y panfilios» [7]. La propaganda imperial contra los cristianos no retrocedía ante métodos harto más sucios. En Damasco, un empleado imperial obligó a mujeres de mala fama, bajo amenaza de tortura, a que declararan que en sus años de cristianas habían tomado parte en las obscenidades que los cristianos cometían en sus templos; el protocolo de estas declaraciones fue enviado al emperador y publicado por orden suya en pueblos y ciudades [8]. Otro método de difamación consistió en la fabricación de las *Actas de Pilato,* que «estaban llenas de todo linaje de blasfemias contra Cristo», y fueron también, por deseo del regente, públicamente expuestas; los maestros debían utilizarlas en lugar de los libros escolares y hacérselas aprender de memoria a los niños [9] A esta sañuda propaganda anticristiana, añadió Maximino una eficaz reorganización de los cultos paganos; todas las ciudades recibieron sacerdotes, de grado inferior y superior, que eran escogidos entre los empleados de probada fidelidad al Estado [10]. Todas estas medidas del emperador crearon rápidamente otra vez

4. Ibid. 9, 2-3.
5. Ibid. 9, 4; 9, 7, 3-14, la copia del rescripto a la ciudad de Tiro
6. Ibid. 9, 7, 1-2.
7. DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae n. 569;* CIL III n. 12132 y 13625*b*.
8. EUSEBIO, HE 9, 5, 2.
9 Ibid. 9, 5, 1.
10. Ibid. 9, 4, 2.





una atmósfera en la que los funcionarios se creyeron con derecho a proceder de hecho contra los cristianos. Se impuso de nuevo el castigo del destierro de las ciudades, aunque no se ejecutó plenamente; cristianos de viso fueron otra vez detenidos, encarcelados y ejecutados; y otra vez se aplicó, como forma de ejecución, la de arrojar a los cristianos a las fieras o decapitarlos. En esta fase de la persecución coloca Eusebio el martirio de los ya citados obispos, Silvano de Emesa y Pedro de Alejandría, así como el del presbítero Luciano de Antioquía [11]. La situación, agravada otra vez para los cristianos, vino a esclarecerse sorprendentemente por un escrito del emperador, dirigido a su prefecto Sabino a fines del año 312, cuya traducción se ha conservado en Eusebio [12]. En él se mantiene fundamentalmente el objetivo «de reducir a los habitantes de nuestras provincias al culto de los dioses», y se representan como justas las anteriores medidas de Diocleciano y Maximiano. Maximino pone de relieve que ya anteriormente había dado él órdenes de que en este asunto no se procediera con violencia y, desde entonces, en los territorios de oriente, no se había desterrado ni maltratado a nadie. Sin embargo, contra pareja afirmación está el hecho de que, en ese mismo escrito, tiene que encarecer el que no se someta a los cristianos a insultos y malos tratos, sino que, por amistad e instrucción, se los reduzca al reconocimiento del culto de los dioses. Maximino trata de justificar sus rescriptos en respuesta a las peticiones de las ciudades, alegando que tales súplicas merecían una respuesta de gracia, que era por añadidura agradable a los dioses. La carta termina ordenando que el prefecto ponga en conocimiento de todas las provincias el mandato del emperador. Se comprende que los cristianos, después de tantas amargas experiencias, no se fiaran de esta tolerancia, aunque limitada; de ahí que no celebraran aún sus acostumbradas reuniones de antes, ni menos se atrevieran, por ejemplo, a construir nuevas iglesias o a atraer de cualquier otro modo la atención sobre sí [13]. Las segundas intenciones del nuevo rumbo de Maximino no fueron por lo pronto claras ni para los mismos cristianos. El cambio se debió a los acontecimientos, de largo alcance, de la parte occidental del imperio, que habían hecho de Constantino dueño de Italia y África tras su victoria sobre Majen-

11. Ibid. 9, 4, 3; 9, 6, 1-4.
12 Ibid. 9, 9*a*, 1-9.
13. Ibid. 9, 9*a*, 11.

cio en octubre de 312. El vencedor intervino entonces inmediatamente ante Maximino en favor de los cristianos[14], y la nueva constelación política le aconsejó a éste inclinarse hacia la línea de la tolerancia. Con ello, el joven Augusto de occidente desarrolló una acción político-religiosa que sobrepasaba las fronteras de sus dominios. Vamos a examinar ahora su postura ante el cristianismo.

### *La «conversión» de Constantino al cristianismo*

El hecho de que la cuestión de la conversión de Constantino al cristianismo, concretamente: su efectividad, su curso y su momento, haya sido y siga siendo tan ardientemente discutida, depende en parte de la calidad peculiar de algunas fuentes de que se dispone para resolverla. El verdadero historiador de Constantino, EUSEBIO, obispo de Cesarea, amigo del emperador desde 325, está convencido profundísimamente de la misión providencial de su héroe, y a la luz de esta misión contempla todos los acontecimientos de una vida que cambió la faz del tiempo. Su *Historia de la Iglesia* va reflejando en las ediciones sucesivas no sólo cómo se acrece su conocimiento de cuestiones particulares, sino también cómo se van modificando muchas de sus ideas en el sentido de una progresiva transfiguración de la vida y obra del emperador. Dominada por esta tendencia, aparece sobre todo la *Vita Constantini*, atribuida a EUSEBIO. La desconfianza que por ello despertó esta obra, dio lugar a una serie de hipótesis que van desde la suposición de distintas elaboraciones por parte del autor y otros, hasta la afirmación de que se trata de una falsificación, nacida hacia el 430[15]. Sin embargo, la reacción contra esta estimación de la *Vita Constantini* ha conducido a una decidida defensa de su autenticidad[16], que ha recibido recientemente un apoyo considerable con el hallazgo de un papiro. Este documento contemporáneo, de hacia el año 324, ofrece el fragmento de un edicto de Constantino a los orientales, reproducido en la *Vita*, que fue considerado como falsificación evidente por uno de sus más encarnizados críticos[17]. El segundo autor

14. LACTANCIO, *De mort. pers.* 37, 1; cf. A. PIGANIOL, l. c. 86-90
15. Cf. la novísima síntesis en K. ALAND, l. c. 205-215.
16. Sobre todo, por J. VOGT: «Historia» 2 (1953) 463-471; P. FRANCHI DE' CAVALIERI y F. VITTINGHOFF, l. c.
17. Cf. A.M. JONES: JEH 5 (1954) 196-200, y K. ALAND: FF 28 (1954) 213-217.





contemporáneo, Lactancio, está igualmente de lado de Constantino; el hecho de que se lo llamara para preceptor de Crispo, hijo mayor del emperador, nos da la medida de la confianza de que gozaba ante su amo. También él es, por tanto, sospechoso de ver a Constantino bajo una luz demasiado brillante y falseadora por ende, de la realidad. De la crítica pagana del emperador sólo se ha conservado algo en su sobrino Juliano y en el historiador Zósimo. Valiosos son por el contrario los discursos de los panegiristas paganos, sobre todo para esclarecer la mutación religiosa del emperador en su fase de transición. Una posibilidad, finalmente, de comprender mejor su mundo religioso nos la ofrecen las numerosas cartas y leyes del emperador, a las que últimamente ha vuelto con éxito la investigación. También las efigies de las monedas con su simbolismo religioso nos permiten penetrar en las cambiantes ideas del supremo señor de la moneda. Dos rasgos llaman ya la atención en la primera tradición sobre Constantino: el apasionamiento de las posturas en pro y en contra, y la tendencia a lo legendario[18]. Ello quiere decir que la vida y obra de este soberano influyó en su mundo y en el posterior de forma tan profunda, como sólo es dado a las grandes figuras de la historia.

Sobre los años de niñez y juventud de Constantino y, consiguientemente, sobre su primera de evolución religiosa, poco es lo que dicen las fuentes. Es ciertos que Costancio y Helena profesaban la fe pagana cuando, hacia el 285, vino al mundo su hijo Constantino. La vinculación de éste a su madre fue profunda y duradera. La antigua hospedera[19] no estaba unida con Constancio en legítimo matrimonio, pues no estaba permitido a los altos oficiales de provincias casarse con mujeres indígenas. Pocos años después del nacimiento de Constantino, se separó su padre de ella, para contraer matrimonio legal con Teodora, hijastra de Maximiano. El hijo, sin duda, se quedaría por de pronto con su madre Helena, y recibió así las primeras impresiones religiosas de esta mujer, de cualidades superiores a las corrientes. Más tarde, por medio de su hijo, halló ella el camino del cristianismo[20]; como monarca, Constantino le pudo atribuir el papel de primera dama en el imperio, al que res-

18. Sobre la pervivencia de Constantino, cf. E. EWIG: HJ 75 (1956) 1-46; W. KAEGI: «Scheweiz. Zeitschr. f. Gesch.» 8 (1958) 289-326; H. WOLFRAM: MIÖG 61 (1960) 226-243.
19. AMBROSIO, *De obit. Theodos.* 42, sabe que era *stabularia*.
20. EUSEBIO, *Vita Const.* 3, 47.

pondió de manera excelente [21]. Cabe preguntarse si, por parte del padre, obraron sobre Constantino influencias religiosas de alguna intensidad; aquí pudiera pensarse en la independencia respecto de la política religiosa de la tetrarquía que llama la atención en Constantino. Jamás blasonó demasiado de Herculio, sino que se sentía más bien ligado a Marte, que era también especialmente venerado en sus dominios [22]. Ya hemos aludido a su distanciamiento de la línea de la persecución dura; éste nos permite concluir su repudio consciente de toda violencia en cuestiones religiosas. Eusebio caracteriza a Constancio como partidario del monoteísmo [23], y quiere insertarlo en aquella corriente religiosa del siglo III que destacaba más y más el ser uno divino, el *summus deus*, que descuella sobre todas las otras divinidades. Tal vez el nombre de Anastasia que lleva una de sus hijas apunte a relaciones positivas de la familia de Constantino con sectores cristianos, pues tal nombre sólo aparece entonces entre cristianos o judíos [24]; otra hija, Constancia, se muestra posteriormente cristiana convencida. La atmósfera general de la casa paterna de Constantino es en todo caso favorable al cristianismo, y esa atmósfera encuentra Constantino, cuando, el año 305, tras su fuga de Nicomedia, fue a juntarse con su padre en occidente. Pero cabe contar aún con fuertes impresiones que pudo recibir en los años sensibles de su juventud en la corte de Diocleciano, donde fue testigo del estallido y dureza de la persecución y donde se percató acaso ya entonces de su discutible oportunidad. Cuando, el año 306, las tropas de su padre levantaron a Constantino a la dignidad de Augusto, mantuvo la línea de política religiosa que aquél siguiera, es decir, amplia tolerancia respecto a sus súbditos cristianos y deliberada independencia respecto a los amos de oriente. Ha de quedar abierta la cuestión de si, como parece suponer Lactancio, publicó un edicto general de tolerancia al tomar las riendas del mando [25]; no se excluye, sin embargo, que, en casos aislados, no asegurara a las iglesias cristianas la libertad de culto.

De fundamental importancia es el hecho de que, en este tiempo, Constantino se abre de forma característica a las cuestiones religiosas. Empieza por ligar claramente su religiosidad personal con una misión para todo el imperio a la que lo destina la divinidad. Así se pone de manifiesto el año 310, cuando la caída de Maximiano lo pone en una nueva situación que pide decisión. Las efigies de las monedas muestran que Constantino se desliga entonces de la teología tetrárquica, pues en lugar de Hércules, escoge al *sol invictus* por su dios protector particular [26], con lo que proclama una nueva concepción política El dios solar era venerado, en forma varia, en todas las partes del imperio; en las Galias como Apolo, por las tropas como Mitras; es el dios de todo el imperio, como lo comprendió ya Aureliano. El emperador que se pone bajo su protección y experimenta su ayuda, está llamado a dirigir los destinos de todo el imperio. Estas ideas se anuncian en el panegírico pronunciado en Tréveris, el año 310, en presencia del emperador [27]. En él, la aspiración de Constantino a la soberanía no se funda ya en su pertenencia al sistema tetrárquico, sino en su descendencia de familia imperial. El señor protector de esta dinastía y de su actual representante es Apolo, que se habría revelado a Constantino en forma singular; en una visita a un santuario suyo en las Galias, habría visto al dios con la Victoria; ambos le ofrecieron una corona de laurel con el número XXX, prometiendo, por tanto, a Constantino victoria y vida larga [28]. Con ello se proclama la aspiración del emperador a un dominio universal; su dios protector es el *sol invictus* en la figura del Apolo galo.

El primer paso hacia la realización de sus planes lo dio Constantino en el otoño del año 312, cuando, contrariando el consejo de su séquito, marchó con tropas numéricamente inferiores contra el usurpador Majencio, que se enseñoreaba de Italia y África. Antes se había asegurado el asentimiento de Licinio a su empresa, y le prometió en cambio la mano de su hermana Constancia. Sería erróneo interpretar el trasfondo de esta lucha, queriendo ver en Majencio al opresor de los cristianos, y a su libertador en Constantino. Majencio había intentado más bien ganarse a los cristianos, cuando, sobrepasando las disposiciones mismas del edicto galeriano de 311, había devuelto a comienzo del 312 a la iglesia romana

21 Ibid 3, 42-45
22 Cf la exploración de sus monedas en H v SCHOENEBECK, l c 31s
23 *Vita Const* 1, 17
24 A ello se refiere H LIETZMANN, *Der Glaube Konstantins d Gr* SAB 29 (1937) 268
25 *De mort pers* 24 9, cf J MOREAU en su comentario, 343s

26 H v SCHOENEBECK, l c 24-26, y A PIGANIOL, l c 22-27
27 *Paneg* 7, en Galletier
28 Ibid 7, 21, cf H KRAFT, l c 10s

los bienes confiscados [29]. Por eso, la propaganda de guerra de Constantino no presentaba a Majencio como perseguidor de los cristianos, sino como tirano que explotaba y torturaba a sus súbditos, mientras que él venía a liberar a Roma de su yugo. En rápido avance, Constantino rompió las defensas que Majencio había escalonado hasta los Alpes, se apoderó de toda la alta Italia y se acercó a la ciudad de Roma, que el antagonista se proponía defender como último baluarte. La batalla junto al puente Milvio, el 28 de octubre del 312, se decidió a favor de Constantino y costó a Majencio el trono y la vida. El vencedor tenía abierto el camino a la capital de más rica tradición de occidente, y, dueño de todo el occidente europeo y norte de África, terminaba victoriosamente la primera etapa hacia el señorío universal [30].

En esta campaña tuvo lugar la «conversión» (dirección, orientación) decisiva de Constantino al Dios de los cristianos, como lo testifican los escritores cristianos contemporáneos, los panegiristas paganos y la conducta del mismo Constantino inmediatamente después de la victoria.

El primer relato sobre el particular se halla en Lactancio [31], según el cual Constantino habría sido avisado durante el sueño a poner el celestial signo de Dios en los escudos de sus soldados y dar así la batalla; el emperador habría obedecido la indicación divina, e hizo poner en los escudos de los soldados una abreviatura del nombre de Cristo, cruzando transversalmente uno de los trozos de la X y doblando su punta superior. Este texto de Lactancio es de suyo inteligible y describe el signo puesto en los escudos de los soldados como una X transversa, es decir, una +, que, por inflexión de la punta superior, se convierte en ⳨, o *crux monogrammatica*, signo que, lo mismo que el monograma ordinario de Cristo ☧, no era ya entonces desconocido de los cristianos [32]. Lactancio no reclama para su narración carácter de acontecimiento maravilloso. Un sueño del emperador, explicable por la situación anterior a la batalla, es la causa de la orden que da; orden que podía ejecutarse

29. H. v. Schoenebeck, l. c. 4-23.
30. Cf. el curso de la campaña en E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches* I (Viena 1928) 139s, y J. Vogt, *Constantin* 155-160
31. *De mort. pers.* 44: *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret Facit ut iussus est et transversa littera X summo capite cirmumflexo Christum notat.*
32. Cf. C Cecchelli, l. c. 65-79 y 151-170.





fácilmente, y ser inmediatamente entendida por todos en su simbolismo: El emperador y el ejército no marchan al combate, como había sido costumbre hasta entonces, bajo un signo mágico pagano, sino bajo la protección del dios de los cristianos. El desenlace victorioso significaba que el dios de los cristianos había inspirado aquella decisión, y que ahora se le debía reconocer como dios protector. Tal es la descripción del notable acontecimiento, tal como corría entre quienes rodeaban al emperador, cuando, hacia el 318, publicaba Lactancio su libro *Sobre las muertes de los perseguidores*. Lactancio mismo renuncia a toda interpretación del trasfondo psicológico de este acontecimiento; menos aún puede reconstruirlo el historiador moderno, que ha de tomarlo como puro hecho. No hay motivo alguno para enmendar el texto de Lactancio [33], pues es de suyo claro; pero no hay, sobre todo, motivo para buscar un modelo para su relato y hallarlo en el panegirista pagano que cuenta la visita de Constantino, el año 310, al santuario galo de Apolo [34]; esta narración no puede considerarse, ni por su fondo ni por su forma, como antecedente del relato lactanciano.

El mismo acontecimiento forma, evidentemente, el centro del relato que ofrece Eusebio, unos 25 años más tarde, en la *Vida* del emperador [35]; pero ¡qué ampliación ha sufrido, en comparación con la escueta narración de Lactancio! Constantino, cuenta Eusebio, quería dirigir la campaña contra Majencio bajo la protección del dios de su padre, y le rogó que se le apareciera y le concediera también su ayuda. Inmediatamente, hacia el caer de la tarde, el emperador y el ejército «vieron en el cielo, sobre el sol, el signo de la victoria, una cruz luminosa» junto a la cual estaban estas palabras: «Con esto vence»: *toutōi nika.* La noche siguiente se le apareció Cristo con la cruz y le encargó que la reprodujera y la tomara como defensa en su guerra. El emperador mandó fabricar un estandarte según sus indicaciones: una larga lanza y una barra transversal, remataba en un círculo de pedrería, que encerraba el monograma de Cristo ☧, tal como Constantino lo hizo poner también más adelante en su yelmo. De la barra transversal pendía una bandera cuadrada sobre la que habían sido puestos, en la barra larga, los

33. Como J. Moreau, en su edición, 1, 127.
34. Así H Grégoire y su escuela
35. *Vita Const.* 1, 27-32.

Constantino, «el signo de la pasión salvadora». También la inscripción de la estatua se debe a iniciativa de Constantino e interpreta el signo de su mano: «Por este signo saludable, verdadera manifestación de la fuerza, he salvado y liberado vuestra ciudad del yugo del tirano, y, a par de la libertad, he devuelto al senado y pueblo de los romanos la antigua dignidad y gloria»[45]. Después de esta insistencia de la inscripción, no puede tratarse de un *vexillum* corriente en la mano del emperador, que los cristianos habrían interpretado como la forma de la cruz[46], sino del *signum caeleste dei* de Lactancio, de la cruz cristiana, probablemente en su forma monogramática. Así, esta estatua no sólo representa una novedad en cuanto que es el primer ejemplo de una estatua de emperador con un signo de campaña en la mano[47], sino que ilumina con singular claridad la convicción de Constantino de haber sido guiado por él, y su voluntad de confesarlo públicamente. Finalmente, el proceso de una «conversión» al cristianismo se muestra, aunque en forma muy reservada, en las monedas constantinianas. A pesar de las efigies de antiguas divinidades, sobre todo del *sol invictus*, que puede seguirse hasta el año 322 como imagen de la moneda, van apareciendo también poco a poco signos cristianos. Una acuñación con ocasión de las decennalias del 315, procedente de Ticino, ostenta sobre un medallón de plata la cabeza de Constantino coronada de yelmo; sobre el borde anterior del penacho lleva un claro monograma de Cristo (☧)[48]. Monedas de la ceca de Siscia llevan desde 317/318 el mismo signo sobre el yelmo de broche del emperador, y desde el 320 aparecen monedas con el monograma de Cristo en campo visual junto al *vexillum*[49]. Esta introducción, aunque lenta, del signo programático cristiano en las efigies de las monedas, no era posible sin aprobación del emperador. Aunque no se quiera ver en ello más que una prueba de la neutralidad del soberano, que considera a la par cristianismo y paganismo, el empleo del monograma de Cristo sobre el yelmo imperial apenas cabe explicarse

45. EUSEBIO, HE 9, 9, 10-11; cf. *Vita Const.* 1, 40, y *Tric.* 9, 8.
46. Así H. GRÉGOIRE: «Antiquité classique» 1 (1932) 141-143
47. Cf. A. ALFÖLDI: *Pisciculi* 11; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, l. c. 98-100; recientemente se cuenta mucho con la posibilidad de que la cabeza de la colosal estatua constantiniana, en el palacio de los conservadores, pertenezca a esta escultura; cf H. KAEHLER: JdI 67 (1952) 1-30, y C. CECCHELLI, l. c. 13-40.
48. Fig. *Pisciculi, Taf.* 1, 2; cf. A. ALFÖLDI, ibid 4s, y *Studies in Honour of A C. Johnson* (Princeton 1951) 303-311, fig. según ejemplar mejor en H. KRAFT, l. c. 35-58.
49. Cf. H. v. SCHOENEBECK, l. c. 35-58.



de otro modo que como una confesión personal de Constantino.

Instructivas son finalmente para conocer la postura de Constantino ante el cristianismo, algunas medidas que siguieron inmediatamente a la victoria de octubre de 312. Ya el mismo año debió mandar Constantino a Maximino un escrito en que exigía el cese de la persecución de los cristianos en los territorios de oriente. Ya hemos indicado cómo se cumplió este deseo o exigencia[50]. ¿Se determinaría el emperador a dar este rápido paso por el solo interés de hacer ver a Maximino que se consideraba como Augusto supremo? El mismo año de 312, en carta al prefecto Anulino, de África del norte, dispone que sean devueltas las propiedades eclesiásticas incautadas[51]. Otra carta se dirige directamente al obispo católico de Cartago, Ceciliano, a quien se hace entrega de una suma mayor, para el clero «del legítimo y santísimo culto católico»[52]. Ambos actos van mucho más allá de la intención del edicto de Galerio; el segundo delata ya un interés especial del emperador por los asuntos del culto de la Iglesia católica, interés que pudo despertar en él el obispo español, Osio de Córdoba, que aparece ya en esta carta como consejero de Constantino en materias eclesiásticas. El culto de la Iglesia ocupa también el centro de una tercera importantísima carta[53] que exonera al clero de la iglesia de Cartago de los servicios públicos, a fin de que pueda consagrarse sin obstáculo al desempeño del ministerio divino. Constantino funda sus medidas —y para ello apela a múltiple experiencia— en que el desprecio del culto divino ha puesto al Estado en serio peligro; su cuidadosa observancia, por el contrario, le trae dicha y prosperidad. En esta posición del emperador se ve claramente cómo luchan en él imaginaciones de la antigua concepción religiosa romana con las nuevas ideas religiosas; Constantino ha visto la grandeza del culto cristiano, aunque todavía no comprende nada de su contenido interno. Se siente obligado no precisamente a asegurar la mera libertad de este culto, cosa que hace también el edicto de Galerio, sino su exacto y digno desempeño, pues en ello ve una condición para el éxito de la obra por él comenzada.

No cabe duda de que los rasgos especiales, hasta aquí tratados, de

50. Véase, supra, p. 573.
51. EUSEBIO, HE 10, 5, 15-17.
52. Ibid. 10, 6, 1-5.
53. Ibid. 10, 7, 1-2; cf H. DÖRRIES, l c. 18s; H. KRAFT, l. c. 164s

la conducta de Constantino con el cristianismo en los años 312-313, tienen cada uno de por sí peso y fuerza probatoria diversa. En su conjunto, sin embargo, nos llevan a la conclusión forzosa de que, en ese espacio de tiempo, Constantino llevó a cabo su personal conversión al cristianismo. Prescindiendo totalmente de las ulteriores medidas de política religiosa del emperador hasta el comienzo de la monarquía, esos rasgos excluyen por sí solos la aproximada del 324 como momento de su cambio. Esta «conversión» de Constantino ha de entenderse, desde luego, como ya se ha notado, en el sentido de un cambio u orientación, que se funda en la persuasión, de tiempo atrás preparada en él, de que el dios de los cristianos es el único que tiene títulos para la adoración debida al ser supremo. Estos rasgos, sin embargo, no permiten aún juzgar hasta qué punto penetró Constantino en la inteligencia del mensaje cristiano de redención, ni sobre la medida en que aceptó los principios de la ética cristiana como norma de su acción personal.

### *Desde la convención de Milán, el 313, hasta el comienzo de la monarquía, el 324*

En febrero de 313, Constantino y Licinio se reunieron en Milán para deliberar sobre la nueva situación política creada por la victoria del primero, a la vez que se celebraba la boda del segundo con Constancia. En la cuestión religiosa, las deliberaciones condujeron a un acuerdo que, sin embargo, no fue consignado, como se supuso antes, en la forma de un edicto de Milán [54]. Sin embargo, que en estos convenios no se trató solamente de ejecutar la orden de tolerancia del edicto de Galerio [55], sino también de una fundamental ampliación del mismo, es cosa que puede afirmarse comparando el texto de Galerio con el contenido de dos edictos que Licinio publicó después de su victoria sobre Maximino Daya. El uno está fechado en Nicomedia y ha sido conservado en su texto latino por Lactancio [56]; el otro se encuentra en Eusebio [57] y se destinaba seguramente a Palestina. El escrito latino, que difiere ligera-

54. Cf., útimamente, J.-R. PALANQUE, *À propos du prétendu édit de Milan:* Byz (B) 10 (1935) 607-616, y H. NESSELHAUF, *Das Toleranzgesetz des Licinius:* HJ 74 (1955) 44-61.
55. Así J. MOREAU: «Annales Univ. Sarav.» 2 (1953) 100-105.
56. *De mort. pers.* 48. 2-12.
57. HE 10, 5, 1-14.



mente del griego de Eusebio, se refiere expresamente en su preámbulo a las deliberaciones entre Constantino y Licinio en Milán. Se insiste por de pronto en que es intención de los emperadores ordenar la cuestión religiosa en el sentido de la tolerancia. Todos, aun los cristianos, tienen entera libertad de seguir la religión que más les plazca; en ello verían los emperadores una garantía de la ulterior benevolencia de la *summa divinitas.* Pero luego siguen una serie de disposiciones particulares en favor de la Iglesia cristiana, que, tanto por su fondo como por la intensidad con que se encarecen y hasta por su tono de respetuosa benevolencia, dejan muy atrás la tolerancia sólo a regañadientes concedida por Galerio. Todos los edificios en que antes celebraban los cristianos sus reuniones, es decir, iglesias y cementerios, han de serles devueltos sin indemnización, ora hayan pasado a propiedad del Estado o de particulares [58]. Esta propiedad ha de volver a las comunidades cristianas, cuya capacidad jurídica es así reconocida [59]. Al final, se expresa la creencia, imposible aún en Galerio, de que, por este trato dado a la religión cristiana, el favor divino que los emperadores habrían experimentado en tan grandes cosas, continuaría por siempre y de forma eficaz para el bien público [60]. Difícilmente erraríamos si en la alusión a la concesión del favor divino viésemos los éxitos de la campaña constantiniana. También las disposiciones especiales sobre los bienes eclesiásticos corresponden a las medidas tomadas ya por Constantino para África, y delatan su participación en el contenido de la convención de Milán. Ésta puede considerarse como el programa de política religiosa que se proponía por de pronto realizar. Sus determinaciones, sin embargo, no podían aprovechar a los cristianos de las provincias de oriente y Egipto, hasta que no se arreglara la tensión que duraba ya mucho entre Licinio y Maximino. Éste buscó una rápida decisión por las armas, cuando, a comienzos de 313, pasó a los Balcanes en el momento en que sabía que Constantino estaba retenido por la guerra con los francos del Rin. Lactancio ha presentado la guerra entre los dos rivales como una guerra de religión; según él, antes de la batalla, Maximino habría hecho voto a Júpiter, en caso de victoria, de exterminar a los cristianos; a Licinio, empero, le revela un ángel una oración al *summus*

58. LACTANCIO, *De mort pers.* 48, 7.
59. Ibid. 48, 8-9. 60. Ibid. 48, 11.

*deus*, que le daría la victoria si antes de la batalla era rezada por todo el ejército[61]. El fondo de esta oración es neutral; el único matiz cristiano es que es ángel quien lo revela. Maximino fue derrotado decisivamente junto a Adrianópolis y, rápidamente perseguido por Licinio, hubo de internarse en Asia Menor; todavía trató de ganarse las simpatías de sus súbditos cristianos por un edicto de tolerancia ilimitada[62], mientras se preparaba para nueva lucha. Su pronta muerte en Tarso, en el otoño de 313, puso todos los territorios de oriente en manos de Licinio, que publicó entonces en ellos el acuerdo de Milán. Poca magnanimidad mostró éste con la familia y más inmediatos partidarios de Maximino, que fueron despiadadamente exterminados, entre ellos también la mujer e hija de Diocleciano, que se habían acogido a la protección de Maximino.

Para Licinio, la conquista de los territorios de oriente supuso un acrecentamiento enorme de poder; Constantino, por de pronto, hubo de aplazar sus planes últimos de erigir un señorío romano universal. Así, ambos Augustos se consagraron primeramente a fortalecer y asegurar lo ya ganado. En la cuestión religiosa, Licinio se atuvo a las directrices del edicto de Milán; pero Constantino, con espíritu alerta, vio ahora que se le añadía un problema y una tarea, que en el futuro le había de seducir más y más: la de incorporar la Iglesia al Estado, y buscar una forma de mutua relación que correspondiera a sus ideas sobre la misión de uno y otra. Estas ideas se fueron transformando y esclareciendo en un largo proceso por la experiencia que le permitió ahondar cada vez más en la peculiaridad del mundo cristiano y de sus cuestiones específicas. Con ellas hubo de enfrentarse por vez primera y en gran escala, dado el sesgo que tomaron los asuntos de la Iglesia en África, en la que, poco antes de su victoria, un cisma profundo dividió a los seguidores del cristianismo. Los comienzos del movimiento donatista sólo pueden mencionarse aquí en cuanto ilustran la actitud personal del emperador respecto a la religión cristiana; una exposición completa, con antecedentes y consiguientes, sólo es posible más adelante.

La ocasión externa del cisma donatista se dio con motivo de la cuestión disciplinaria en torno al modo de juzgar la conducta de los cristianos que en la persecución de Diocleciano habían entregado

61 Ibid 45-47.
62 Eusebio, HE 9, 10, 7-11



las Sagradas Escrituras a las autoridades paganas. Un grupo de entre los que permanecieron fieles, veía en ese acto una grave traición a la fe y colgó a los culpables el sambenito de *traditores;* entre ellos se hallaban lo mismo laicos que clérigos, y hasta obispos. La cuestión alcanzó relevancia teológica cuando se la enlazó con la opinión especial de la teología tradicional de África, según la cual la validez de un sacramento depende del estado de gracia del ministro; de donde se seguía que los sacramentos administrados por un *traditor*, a la postre un apóstata, no podían ser tenidos por válidos. La controversia se agudizó hasta el extremo complicarse con las diferencias personales, que caracterizan el pleito, en torno a la sucesión del obispo de Cartago, Mansurio, el año 312. A la sede de Cartago fue llamado el hasta entonces diácono Ceciliano; un grupo de la comunidad, ofendido por el trato brusco de que había sido objeto un miembro influyente —Ceciliano lo había reprendido por exceso en el culto de los mártires—, alegó que uno de los obispos consagrantes, Félix de Aptungi, había sido *traditor*. El caso fue tomado en consideración por el primer obispo de Numidia, Segundo de Tigisis, y llevado ante un concilio de 70 obispos númidas, que declaró depuesto a Ceciliano. En este proceder del episcopado númida entra también indudablemente en juego cierta rivalidad frente a Cartago. El antiobispo de Cartago fue primeramente un tal Mayorino; luego, desde el verano de 313, Donato, la verdadera cabeza espiritual de la oposición, del que tomó nombre la iglesia cismática, la *pars Donati*, que se desarrolló rápidamente.

Ante situación tan confusa, que un extraño sólo a duras penas podía comprender en sus últimos nexos y que se hacía aún más difícil de entender por la hostilidad de ambos grupos envenenados por rencores personales, se encontró Constantino, cuando el año 312 se hizo informar sobre el estado de los territorios recién ganados. Un primer informe le vino sin duda del lado de los partidarios de Ceciliano, acaso por obra del obispo Osio que se muestra ya muy pronto bien informado sobre el clero africano. Realmente, Constantino no podía comprender entonces el trasfondo dogmático de la disputa; pero reconoció inmediatamente sus efectos negativos en orden a la unidad de la comunidad cristiana en general y se esforzó sinceramente por recuperarla. Por de pronto, veía que, por causa de la escisión, no se aseguraba ya el legítimo desempeño del culto

cristiano, punto que, como ya hemos notado, era para él de singular interés. De ahí que se muestre dispuesto a poner a disposición de la Iglesia la ayuda de los funcionarios del Estado a fin de reducir al orden a sus perturbadores (como tales se le presentaban de pronto los donatistas)[63]. Éstos se dirigen inmediatamente al emperador, le entregan por medio del procónsul Anulino un memorial que explica su actitud frente a Ceciliano y piden que la disputa se componga por jueces galos[64]. Contantino toma en consideración esta propuesta y se dirige a Milcíades, obispo a la sazón de Roma, comunicándole lo que en este asunto había determinado: Ceciliano tendría que venir a Roma con diez obispos de su elección y otros diez del partido contrario; un tribunal eclesiástico compuesto de Milcíades y tres obispos galos —son los obispos de Arles, Autún y Colonia—, daría el fallo después del correspondiente interrogatorio. El emperador recalca que la investigación sobre Ceciliano ha de comprobar si «éste corresponde a las muy venerables ordenaciones de la Iglesia». Y al final protesta de que él abriga sentimientos de gran veneración por la Iglesia católica, y no quiere que en parte alguna se dé escisión dentro de ella[65]. Por este documento se ve claro que el emperador se ve metido en una situación que le resulta, en muchos aspectos, completamente nueva. Una confesión cristiana invoca la ayuda estatal y pide el nombramiento de jueces imparciales. El sentido jurídico del emperador no puede negarse a esas peticiones; pero ¿puede someter a un tribunal profano una cuestión interna de la Iglesia? Constantino se decide por jueces episcopales; es decir, quiere dejar el asunto en manos de la competencia eclesiástica y espera que así se restablezca la paz[66]. No puede, consiguientemente, hablarse de una intervención intrusiva del poder imperial en asuntos de la Iglesia; pero el ardiente interés del emperador por la recuperación de la paz dentro de esta Iglesia es innegable. Milcíades, sin contrariar seguramente las intenciones del emperador, invita a las deliberaciones a quince obispos italianos más, evidentemente como miembros de un *consilium* mayor, tal como se estilaba en decisiones de mucho alcance[67]. El juicio último

63. Carta al obispo Ceciliano, ibid. 10, 6, 1-5; en H. v. SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (Berlín ²1950) n. 8.
64. En SODEN, l. c., n. 10 y 11.
65. SODEN, l. c., n. 12; cf. H. KRAFT, l. c. 166-169.
66. Sobre el lado jurídico del proceso, cf. H U. INSTINSKY, l. c. 59-82.
67. Así, convincentemente, INSTINSKY, l. c. 77.





de este tribunal condenó a Donato como culpable y confirmó a Ceciliano como obispo legítimo de Cartago. Los donatistas, empero, impugnaron ante el emperador la sentencia por defecto de procedimiento, y éste se vio obligado a mandar tratar de nuevo la cuestión, esta vez en Arles, el verano de 314. El marco había de ser más amplio; se convocó a numerosos obispos, para cuyo viaje se puso a disposición la posta imperial.

Las cartas de invitación del emperador nos permiten reconocer un doble progreso en su modo de entender el cristianismo. Ahora ve a la Iglesia como una comunión que, en fraternal concordia, realiza por su culto la verdadera religión[68]. El que no respeta la unidad de esta comunión, pone en peligro su salvación; esto significa que se ve a la Iglesia como mediadora de ella. El emperador sabe que está al lado de esta Iglesia, al reclamar para sí y para Elafio (Aelafius), reconocido como cristiano, el título de *cultor dei*, que aquí puede tomarse por sinónimo de *christianus*[69]. No se siente aún plenamente como miembro de ella, pero teme por su prestigio y su misión universal al señalar que la discordia de los cristianos entre sí aleja de ella a los adeptos de la religión pagana. Al decir luego Constantino que la *summa divinitas* le puede pedir cuentas si ignora las escisiones de la Iglesia y que sólo hallará tranquilidad cuando se restablezca la concordia fraternal, nos permite rastrear su creciente vinculación personal a la Iglesia. Ábrese también paso una relación personal con los obispos de la Iglesia, pues en su carta a los asistentes al concilio de Arles les habla por vez primera —y desde entonces de modo constante— como *carissimi fratres*[70]; con cálidas palabras les pide rueguen por él, «a fin de que nuestro Salvador se compadezca siempre de mí»[71]. El sínodo de Arles no dio resultado alguno, por lo que Constantino se decidió a acabar, por medios propios, con el cisma donatista. Sin embargo, su empeño por la pacificación no tuvo éxito, cuando prohibió por de pronto a la delegación donatista de Arles que volviera a África, y tampoco consiguió poner en Cartago nuevo obispo en lugar de Ceciliano. En tono amenazante anunciaba el emperador a las dos

68. SODEN, l. c., n. 15; H. KRAFT, l. c. 170s.
69. H. KRAFT, l. c. 54s, sobre SODEN, l. c., n. 14.
70. SODEN, l. c., n. 18; cf. H. KRAFT, l. c. 184-191, y «Saeculum» 8 (1957) 40s.
71. Ibid., parte final: *meique mementote, ut mei salvator noster semper misereatur.* El trozo central de esta carta, por ser sospechoso de interpolación, no es aprovechable: cf. H. KRAFT, l. c. 186-189.

partes con presentarse personalmente en África, y proclamaba su intención de llevar a todos los hombres a la verdadera religión y al digno culto del Dios omnipotente[72]. En esta carta al vicario Celso se expresa ya con toda claridad la conciencia de la misión que tiene como príncipe cristiano; oficio del emperador *(munus principis)* es alejar de todos el error, cuidar de que se predique la verdadera religión, mantener la concordia y asegurar el culto de Dios. La *vera religio,* a la que el emperador se siente ligado, es únicamente la cristiana. Constantino desistió luego del viaje da África; pero en carta de fines del año 316 se puso claramente de lado de Ceciliano y sus partidarios[73]. Ante los disturbios que se produjeron a partir de 317, no dudó en emplear las tropas, mandó desterrar a obispos donatistas y confiscar sus iglesias; pero con ello no hizo sino crear mártires y ambiente de martirio, hasta que abandonó resignado la lucha[74]. Ya tempranamente hubo de darse cuenta Constantino de que el intento de acabar por medios estatales con las escisiones de la Iglesia sólo logra afirmarlas y enconarlas; sin embargo, no se puede negar que su empeño estaba motivado por la convicción de que, para salvar la unidad de la Iglesia cristiana, su deber de soberano le imponía seguir ese camino. Pero, a la vez, también aquí aparecen claras las peligrosas posibilidades que entrañaba para la Iglesia la conciencia de su propia misión que sentía un soberano cristiano, que se consideraba por vocación religiosa, con derecho a intervenir directamente en los más propios asuntos de ella.

La creciente inclinación del emperador hacia el cristianismo que hasta aquí hemos descrito, se corrobora también por algunas leyes que delatan el positivo influjo de las ideas cristianas o limitan el campo de acción de la religión pagana.

Dentro de la línea general de Constantino, en la que podemos reconocer una creciente estima de la dignidad de la persona humana[75], se halla una ordenación del año 315 que prohíbe marcar el rostro de los condenados a trabajos forzados en las minas o a las fieras del circo[76], pues no es lícito deshonrar la cara humana, que fue formada a semejanza de la belleza celeste. El carácter bíblico

72. SODEN, l. c., n. 23, al vicario Celso, frase final.
73. SODEN, l. c., n. 25.
74. Cf. FREND, l. c. 159-162.
75. Cf. J.J. VAN DE CASTEELE, l. c. 68-74.
76. *Cod Theod.* LX 40, 2.





y cristiano de este considerando es patente. Una tendencia igualmente humanitaria va ligada al reconocimiento, lleno de consideración, de los dirigentes de las iglesias cristianas: Un edicto dirigido al obispo Osio declara que los cristianos pueden, ante el obispo, dar libertad a sus esclavos, con plena validez jurídica; igualmente los clérigos, en determinados casos, sin procedimiento escrito y sin testigos[77]. Como la manumisión ha de tener lugar «en el seno de Iglesia», es estimada como un acto de importancia religiosa. La misma estima del oficio episcopal muestra un importante decreto, según el cual un laudo o arbitrio del obispo cristiano tiene también valor civil, siempre que las partes litigantes encarguen al juez el someter su caso a tal árbitro. Lo que la *lex christiana* decida entonces. tiene también fuerza jurídica[78]. En la ley que exime de determinados gravámenes a los solteros y sin hijos, cabe ver con razón una consideración al estado de los ascetas de la primitiva Iglesia[79]. De decisiva importancia es luego la ley dominical de Constantino de marzo - julio de 321, que ordena «en este día venerable» el descanso de los tribunales y obras manuales[80]. A la categoría religiosa de este día corresponde honrarlo con particulares obras de piedad, como la liberación de los esclavos, que puede acreditarse también en él por medio de un protocolo oficial. No cabe ver aquí en el *dies solis* un día consagrado al sol; la introducción de una fiesta oficial el primer día de la semana quiere evidentemente poner de relieve el día del Señor de la Iglsia cristiana y honrar así un rasgo esencial de su liturgia. Una distinción especial para la Iglesia católica representa el edicto que concede a quienquiera facultad de legar testamentariamente lo que quisiere a la comunidad católica[81]; no existe disposición semejante en favor de las comunidades judías o cismáticos.

Algunas disposiciones legales tienen por objeto proteger la libertad religiosa proclamada en la convención de Milán, siempre con aplicación concreta al cristianismo. Los convertidos cristianos procedentes del judaísmo que fueren perseguidos por sus antiguos correligionarios, están bajo la protección especial del derecho[82].

77. Ibid. IV 8, 1.
78. Ibid. I 27, 1.
79. Ibid. VIII 16, 1.
80. *Cod. Theod.* II 8 1*a* y II 8, 1.
81. Ibid. XVI 2, 4.
82. Ibid. XVI 8, 1.

Sólo la fe católica es aquí considerada como *cultus dei;* ni el judaísmo ni el paganismo pueden pretender poseerlo [83]. En un caso concreto se funda la ley de mayo de 323, que prevé el castigo de la flagelación o grave multa pecuniaria contra los que forzaren a miembros de la comunión cristiana, clérigos o laicos, a tomar parte en sacrificios lustrales paganos [84]. Es significativo que, no designa ya Constantino la religión pagana con un nombre neutral, sino que la caracteriza y desvalora con el de *superstitio.* Cuando en las *lucanias* no se quiere respetar de lado pagano el privilegio de inmunidad de los clérigos, Constantino lo vuelve a encarecer [85]; el modo de expresarse —los clérigos consagran su piadosa actividad al culto divino, la criminal envidia de los paganos trata de apartarlos de esa función— contiene una vez más un juicio valorativo de la religión antigua y de la nueva, que pone de manifiesto su propia posición. Por último, hallamos una disposición que limita el ámbito de ejercicio de la religión pagana, en el doble edicto sobre la aruspicina (ciencia de los agoreros) de los años 319 y 320 [86], que amenaza con graves penas el ejercicio privado de esta práctica. Aquí no puede tratarse de la simple corrección de un abuso, pues la aruspicina pública sigue permitiéndose. Pero precisamente en el ámbito privado permitía a los secuaces del paganismo una activa propaganda de su religión, que escapaba a toda vigilancia. Ahora bien, el limitarla a lo público, quedaba asegurada la vigilancia y se reducía aquella propaganda secreta [87].

Estas leyes de Constantino, anteriores a la monarquía, confirman la imagen que ya habíamos obtenido. El emperador está bajo la influencia de ideas cristianas, la preocupación por el culto cristiano procede de íntimo interés personal, en casos particulares apunta ya una preferencia por la religión cristiana. Particular importancia tiene la tendencia del emperador a aprovechar en favor del bien ganeral del Estado los valores morales y religiosos de la religión cristiana y la autoridad de los dirigentes de sus iglesias. Con ello reciben ya cuño cristiano algunas manifestaciones de la vida pública de la época. La actitud frente al paganismo es fun-

83. Cf. H. Dörries, l. c. 170.
84. *Cod. Theod.* xvi 2, 5.
85. Ibid. xvi 2, 2.
86. Ibid. ix 16, 1; xvi 10, 1.
87. Cf., sobre esto, H. Karpp, *Konstantins Gesetze gegen die private Haruspizin:* ZNW 41 (1942) 145-151.





damentalmente tolerante; una primera limitación de sus posibilidades se percibe ya en la ley sobre la aruspicia.

La controversia en torno a la monarquía o poder único en el imperio romano, dibujada ya desde tiempo atrás entre Licinio y Constantino, había de empujar a éste hacia un importante paso más en el camino del reconocimiento externo e interno de la religión cristiana. Un primer choque militar el otoño de 316 [88], en Panonia y Tracia, no aclaró definitivamente la situación, pero el terreno ganado en los Balcanes y el reconocimiento como césares de los dos hijos mayores significó para Constantino un importante refuerzo de su posición, en orden a la inevitable lucha final. Esta lucha que, a la postre, era de ambición política, por el mando único en el imperio, tomó carácter de guerra relevante, que decidiría definitivamente la victoria o la derrota de la religión cristiana. Cierto que Licinio, desde el 312, había mantenido en su territorio las directrices del acuerdo de Milán [89], aunque no pensara, como Constantino, en acercar más la Iglesia al Estado, y menos en traspasar a ella funciones aisladas de orden público. Sin embargo, la fuerte preferencia por el cristianismo por parte del Augusto de occidente, le obligó a apartarse poco a poco de la línea de política religiosa fijada en Milán, y, desde el 320 aproximadamente, fue oprimiendo en medida creciente a los cristianos de oriente. Las libertades vigentes no fueron desde luego revocadas, pero sí limitadas por mezquinos procedimientos burocráticos; así, la libertad de culto, por la prohibición de celebrar la liturgia cristiana dentro de las ciudades en lugares cerrados o por la exigencia de cultos aparte para hombres y mujeres; la libertad de predicación, por la prohibición al clero de instruir en la fe cristiana a las mujeres; la libertad de la beneficencia cristiana, por la prohibición de atender caritativamente a los presos [90]. Más seria fue la supresión de la libertad de credo, al ser despedidos los cristianos del ejército o de la administración [91]. Finalmente siguieron severas medidas contra la organización de la Iglesia, al ser prohibidas las reuniones sinodales de los obispos [92]. Se comprende que las simpatías y esperanzas de los cristianos de

88. Sobre esta fecha, cf., últimamente, C. Habicht, *Zur Geschichte des Kaisers Konstantin:* «Hermes» 86 (1958) 360-378.
89. Eusebio, HE 10, 2.
90. Ibid. 10, 8, 11; *Vita Const.* 1, 53 y 54.
91. Eusebio, HE 10, 8, 10; *Vita Const.* 1, 54.
92. *Vita Const.* 1, 51.

Asia Menor y del Asia Anterior se volvieran hacia el Augusto de occidente. La irritabilidad de los altos funcionarios contra ellos, descargó con medidas de violencia. En el Ponto fueron cerradas algunas iglesias, otras derribadas; algunos obispos fueron encarcelados, otros desterrados y, en casos aislados, ejecutados [93], aunque no se ordenó desde arriba una persecución general. Cuando tras minuciosa preparación empezó la guerra, el verano de 324, Constantino la puso deliberadamente bajo signo cristiano, dando como enseña al ejército el lábaro, ahora ya completamente desarrollado, mientras Licinio consultaba los oráculos paganos y buscaba por medio de sacrificios la ayuda de los dioses [94]. Las victorias de Constantino junto a Adrianópolis y el Bósforo, en julio, y junto a Crisópolis, sobre suelo de Asia Menor, en septiembre de 324, forzaron a Licinio a suspender la lucha y a tratar con Constantino. Éste, a ruegos de Constancia, mujer de Licinio, perdonó la vida al vencido y le señaló Tesalónica como lugar de confinamiento; pero más tarde, por supuesto complot de traición, lo mandó ejecutar.

La victoria completa de Constantino y la monarquía así obtenida, hubo de iniciar casi forzosamente una nueva fase de su política religiosa, pues no tenía ya por qué cohibirle el miramiento a un corregente o rival de ideas diversas. Con tensa expectación miraban los cristianos, sobre todo en oriente, la ulterior evolución de la situación. Al final de su HE, habla EUSEBIO de las fiestas con que por doquiera se celebró entusiastamente la victoria del emperador. También él vio claramente las posibilidades que ofrecía a la fe cristiana un imperio romano único regido por un emperador adicto al cristianismo: «la gente se alegraba de los bienes presentes y esperaba los venideros» [95]. Las primeras manifestaciones del emperador victorioso vinieron a confirmar tales esperanzas. Un extenso edicto dirigido a los habitantes de las provincias de oriente reparaba inmediatamente la injustcia cometida con los cristianos en la época de la persecución y los indemnizaba magnánimamente [96]. Más importantes son aquellos lugares del escrito en que Constantino interpreta los novísimos acontecimientos. Éstos habían sido la gran lucha por el reconocimiento del Dios de los cristianos, que había

93. HE 10, 8, 13-17
94. *Vita Const.* 2, 4.
95. HE 10, 9, 6-8; *Vita Const* 2, 19
96. *Vita Const.* 2, 30-41.



demostrado su poder en el triunfo del ejército constantiniano. Este Dios lo ha escogido a él para instrumento suyo, «a fin de llevar a los pueblos a la obediencia de la ley santísima y extender la fe bienaventurada». Por ello, no sólo se deben al Dios supremo acciones de gracias, sino que «yo le debo mi alma entera, cada aliento y cada moción de mi espíritu de forma total y absoluta» [97]. En lugar de la antigua conciencia de su misión ya expresada, ahora domina en el vencedor una certidumbre orgullosa de su elección, que va a determinar todos sus actos futuros. El edicto termina exhortando «a servir con toda reverencia a la ley divina», es decir, al cristianismo [98]. Más claramente aún se expresa la personal confesión del cristianismo en un segundo escrito a las provincias de oriente, en que el orgullo del vencedor se mezcla con la acción de gracias por la elección [99]. Aquí se dirige Constantino en una oración al Dios santo: «Bajo tu dirección he empezado y consumado los hechos saludables. Yo hice poner delante tu signo, y así conduje el ejército a gloriosas victorias; y si otra necesidad del Estado lo reclamara, yo seguiría las mismas enseñanzas de tu poder y saldría a campaña contra los enemigos. Por eso te he consagrado mi alma; ...yo amo tu nombre y adoro tu poder, que me has manifestado por muchos signos y has fortalecido así mi fe. Yo deseo poner también mis hombros y edificarte de nuevo la casa santísima» [100]. En las palabras finales se expresa en forma impresionante el empuje activo del soberano en la plenitud de su vida; un fin de claros contornos mantiene ante sus ojos: la reedificación de la Iglesia cristiana. En el mismo escrito se muestra también la grandeza política del emperador: El vencedor no manda perseguir a los adeptos del paganismo o que se los fuerce a hacerse cristianos; la libertad de conciencia queda garantizada: «Cada uno ha de atenerse a lo que le pida su corazón» [101]. Sólo al porvenir tocaba demostrar si Constantino mantendría esa palabra y el programa que en ella se cifraba.

97. Ibid. 2, 28-29.
98. Ibid. 2, 42.
99. Ibid. 2, 48-60.
100. Ibid. 2, 55.
101. Ibid. 2, 56.

## XXXI. Causas de la victoria de la religión cristiana. Alcance del «giro constantiniano»

BIBLIOGRAFÍA: 1. M. SDRALEK, *Über die Ursachen welche den Sieg des Christentums im römischen Reich erklären* (Breslau 1907); K.S. LATOURETTE, *History of the Expansion of Christianity* I (Nueva York 1937) 160-170: *Reasons for Ultimate Success;* K. PRÜMM, *Das Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo 1939); W. ELTESTER, *Die Krisis der alten Welt und das Christentum:* ZNW 42 (1949) 1-19; G.E.M. DE STE. CROIX, *Aspects of the Great Persecution:* HThR 47 (1954) 75-113; W.H. FREND, *The Failure of the Persecutions in the Roman Empire:* «Past and Present» n. 16 (Londres 1959) 10-30.

2. La bibl. dada en el cap. último sobre Constantino; además: K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit* (Stuttgart 1936); H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert* (Zurich 1947); F.E. CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea:* HThR 45 (1952) 47-66; S.L. GREENSLADE, *Church and State from Constantine to Theodosius* (Londres 1954); J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe* (París 1958); K. ALAND, *Das Konstantinische Zeitalter: Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Gütersloh 1960) 165-201; id., *Kirche und Kaiser von Konstantin bis Byzanz:* ibid. 257-279; B. LOHSE, *Kaiser und Papst im Donatistenstreit: Ecclesia und Res Publica,* Festschr. für K.D. Schmidt (Gotinga 1961) 76-88; H. RAHNER, *Konstantinische Wende?:* StdZt 167 (1960/61) 419-428.

El giro que da la historia de la Iglesia al iniciarse la monarquía del primer emperador cristiano, plantea dos cuestiones cuya recta solución es de esencial importancia para entender la situación general de la misma Iglesia a los comienzos del siglo IV.

1. La cuestión de las causas del triunfo final de la religión cristiana en su lucha con las corrientes religiosas de la antigüedad tardía que se enfrentaron como rivales y con el poder estatal romano, se ha planteado muchas veces y ha hallado soluciones considerablemente discrepantes. El intento de aplicar la victoria del cristianismo por el proceso de decadencia en que se hallaba entonces la civilización antigua, es de todo punto superficial; el cristianismo sincretista habría logrado un triunfo, en el fondo barato, sobre un mundo que se estaba desmoronando[1]. Esta teoría, que cierra los ojos a lo propiamente cristiano, no hace sino aplazar o desplazar la respuesta, pues surge inmediatamente la nueva cuestión de por qué fue precisamente el cristianismo, y no otra de las corrientes religiosas del tiempo, el que se impuso en aquella disolución universal. Tampoco se entiende el triunfo final cristiano, si en él se quiere ver la victoria de una revolución proletaria y de lucha de clases contra la clase superior, dominante hasta entonces sobre el imperio romano[2]. La verdad es que ya Celso había reprochado al cristianismo que ejercía particular atracción sobre las gentes socialmente más bajas y las clases incultas de la población romana[3]; pero toda la predicación cristiana de la era preconstantiniana permite reconocer sin esfuerzo que se dirigía deliberadamente, y de modo igual, a todas las clases y a todas las razas. Esta universalidad de la Iglesia puede con razón considerarse como uno de los factores singularmente eficaces para el triunfo final de la religión cristiana; pero sigue aún en pie la cuestión: ¿En qué se fundaba la fuerza de atracción que el cristianismo ejercía sobre todas las capas sociales y sobre todos los pueblos?

Otra solución a la cuestión ve la verdadera razón de haberse impuesto el cristianismo en el favor que le dispensara Constantino. Tal modo de ver las cosas confunde la causa con el efecto en la explicación del hecho; Constantino, al tolerar primero y dar luego la preferencia al cristianismo, no hizo sino comprender la victoria lograda ya de hecho por el cristianismo y obrar en consecuencia. Los mismos emperadores perseguidores que le precedieron inmediatamente comprendieron también el error de las persecuciones; acaso ya Diocleciano, con certeza Galerio y Maximino Daya, y también, sin ser personalmente perseguidor, Majencio; sólo que sacaron de mala gana y demasiado tarde las consecuencias de su desengaño. Tarde o temprano, un emperador posterior a Constantino, habría tenido que buscar una inteligencia con la Iglesia victoriosa. La hazaña de Constantino y su consecuente política religiosa ulterior facilitaron sin duda enormemente su tarea, pero no explican su victoria.

1. Esta teoría de la decadencia tiene su primer representante en E GIBBON, que la defiende apasionadamente en su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire;* modificada, fue expuesta de nuevo por F. ALTHEIM, *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum* (Halle 1948) 16.

2. Así, por ej., A.J. TOYNBEE, *A Study of History* 1, 57s; igualmente la historiografía marxista.

3. *Contra Cels.* 3, 59.

Más fundamentalmente cerca de la verdad se encuentran aquellas respuestas a la cuestión que nos ocupa, que buscan la explicación del triunfo final de la Iglesia en un factor interno a la misma Iglesia. Así se ha señalado con razón el nivel moral y de carácter, muy por encima de lo corriente, en la mayoría de los adeptos del cristianismo, capaces de resistir las más graves pruebas. El hecho de la persecución, real o por lo menos en potencia próxima, sometía a los candidatos al bautismo a una selección inexorable, que llevaba a las comunidades cristianas un porcentaje de miembros de alta calidad, como acaso no se ha vuelto a dar en la historia de la Iglesia. La instrucción catequética les hacía ver con claridad que su conversión al cristianismo les imponía una rotura radical con el anterior modo de vida; el que llevaba a cabo esa rotura, lo hacía por una profunda convicción de su fe, que era luego la fuente de su fuerza en la hora de la prueba. El fallo de muchos cristianos en las persecuciones de Decio y Diocleciano no contradice lo dicho; Dionisio de Alejandría y Cipriano confiesan francamente esas pérdidas, pero se esfuerzan por sanar las heridas que tenían su raíz en la precipitada admisión al bautismo de los candidatos en el período de paz; así demuestran aquellos grandes obispos la seria voluntad de la Iglesia universal de mantener en las comunidades el alto nivel exigido por la profesión cristiana. El ambiente pagano se sintió también impresionado por la actitud de los cristianos ante sus perseguidores, contra quienes no abrigaron sentimientos de rencor ni de venganza. También la universal actividad caritativa de las primitivas comunidades cristianas representa un fuerte factor de proselitismo en favor de la religión que la inspiraba. Mas también aquí sigue abierta la cuestión de la raíz última de esta actitud y de estas altas cualidades morales.

Mucha más verdadera aparece la teoría que deriva el éxito del cristianismo de los valores que podía ofrecer a la búsqueda e inquietud religiosa del mundo helenístico tardío. A este respecto es justo afirmar que el cristianismo podía avanzar frecuentemente en medio de un vacío psíquico que él venía a llenar con el anuncio alegre y seguro de su mensaje del nuevo y único camino de salvación, que se apoyaba en la revelación divina. Pero este mensaje cristiano de salvación debió de poseer alguna última y definida cualidad propia, para inclinar la balanza a su favor frente al gnosticismo, al neoplatonismo o a los cultos mistéricos paganos, pues también éstos y aquéllos pretendían calmar el ansia del alma humana en busca de salvación eterna.



El camino hacia la respuesta definitiva a la cuestión de la causa última de la victoria cristiana, lo señala AGUSTÍN en el libro séptimo de las *Confesiones*. En él dice Agustín que, en los escritos de los platónicos, había hallado muchas ideas que luego le salían de nuevo al paso en la doctrina cristiana; pero, a la larga, el neoplatonismo no lo pudo retener, pues no conocía la frase del evangelio de Juan: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»[4]. El mensaje del Dios hecho hombre y la idea de la *humilitas*, que a la postre se basa en la encarnación, fueron los que, según sus propias palabras, hicieron cristiano a Agustín. Con esto está dicha la razón decisiva que llevó al cristianismo a la victoria, el hontanar de donde brotó la eficacia de todos los otros factores hasta aquí mencionados: la figura de Jesucristo y el mensaje por Él anunciado, que, en su singularidad y absoluta novedad, dejaba muy atrás todas las otras corrientes religiosas del tiempo. No es difícil comprobar en las fuentes históricas de los tres primeros siglos cristianos el encanto singular y la fuerza capaz de arrebatar todas las energías del corazón humano que irradiaban de la figura y persona de Cristo. La fe en su misión vinculó a Él a sus primeros discípulos; la fe en su muerte redentora, la esperanza en la resurrección por Él prometida, son la razón última del entusiasmo (entiéndase en su sentido primigenio de posesión divina) de la comunidad primitiva, del éxito de la predicación misional paulina y de la gozosa resolución con que van los mártires a la muerte. La génesis de esta fe, su intensidad y frescura irrestañable no pueden esclarecerse por medios históricos; pero su existencia y fuerza de irradiación son claramente palpables en sus efectos. Por la fe en el Dios-hombre, los adeptos de Jesús se unían en una comunión de fraterno amor que, de forma hasta entonces inaudita, rompía todas las barreras sociales y raciales entre los hombres. La impresión de que la vitalidad y fuerza del cristianismo tenía su raíz en Jesucristo, fue a la postre lo que movió a Constantino a reconocer al Dios de los cristianos. La inaudita novedad de su mensaje fue igualmente lo

4 *Conf.* 7, 9, 14.

que, en medida creciente, ganó para Él a los hombres de la antigüedad tardía. El núcleo de ese mensaje era la predicación de la encarnación del Hijo unigénito de Dios y de su muerte expiatoria y redentora sobre la cruz; la repugnancia pagana contra una doctrina de un dios crucificado, pone precisamente en claro hasta qué punto se sentía como novedad absoluta semejante mensaje. Nuevo era el camino, el bautismo y la eucaristía, por el que la humanidad tenía que entrar a participar en la salvación adquirida por la muerte de Cristo. Nueva era la exigencia de demostrar la sinceridad de la fe en este Redentor por medio de una vida de imitación y seguimiento que no se arredrara ni ante el martirio. Nuevo era finalmente el mensaje de Jesús acerca de un más allá en que el hombre, después de su resurrección, estaría unido en vida eterna con su Señor. El sentir de la Iglesia preconstantiniana lo expresó de forma cabal Ireneo: «Al venir Él mismo, trajo consigo toda novedad» [5]. Esta experiencia de novedad en su totalidad, que la figura y el mensaje de Cristo procuró a la humanidad de la antigüedad poniente, nos parece la razón más profunda, históricamente rastreable, del triunfo del cristianismo sobre todas las resistencias que se le opusieron en los tres primeros siglos de su existencia. El fiel cristiano ve en este hecho la mano de una providencia divina, que estaba junto a la naciente Iglesia en este primer tramo decisivo de su camino con todos sus altibajos.

2. También el problema del alcance del «giro constantiniano» se ha planteado con frecuencia, y constituye actualmente el núcleo de una viva discusión [6] que, por desgracia, da a este tema carácter de tópico. Se admite por lo general con unanimidad que la mutación introducida por Constantino en las relaciones entre la Iglesia cristiana y el Estado romano fue un acontecimiento de consecuencias históricas universales. Sin embargo, al juzgar su alcance, en particular respecto al cristianismo, las posiciones varían considerablemente de acuerdo con el punto de vista ideológico o el concepto de Iglesia de quien intenta una valoración de los acontecimientos. Algunos ven la importancia de ellos en el hecho de que, por su alianza con la Iglesia, el emperador romano logró tener a ésta a su

5. *Adv. haer.* 4, 34, 1.
6. Sobre la discusión, cf. H. RAHNER, l. c., con la bibl. allí indicada.



servicio e inauguró así el sistema del cesaropapismo (o cesarismo eclesiástico) que mantuvo a la Iglesia en degradante dependencia del Estado, como ha sido práctica, nunca seriamente discutida, en el mundo bizantino; la Iglesia, por su silencio, habría sido culpable de semejante esclavización y contribuido a mermar sus propias posibilidades de acción en el sentido de su misión divina. Otros reconocen más bien en la preferencia y situación de privilegio de la Iglesia por parte de Constantino, el primer paso en el camino de una fatal evolución equivocada que perdura hasta el presente; los dirigentes de la Iglesia no habrían resistido entonces a los halagos del poder, habrían asegurado su posición con privilegios estatales y aspirado al dominio de ámbitos culturales profanos esencialmente extraños; de este modo la Iglesia, como poder terreno, perdió la credibilidad de su título de misión religiosa y de sus esfuerzos misionales. Ambas estimaciones coinciden en considerar la actitud de la Iglesia en el «giro constantiniano» como una defección del ideal evangélico, para el que serían esenciales la oposición al mundo, la separación de la autoridad profana y eclesiástica, y la renuncia al empleo del poder terreno en el cumplimiento de su mandato misional. Un juicio del «giro constantiniano» que para la inteligencia de éste desarrollo inspire sus criterios en las fuentes contemporáneas, llega, sobre poco más o menos, a las conclusiones siguientes:

Por de pronto, la aproximación de la religión cristiana y del imperio romano que trajo Constantino, no tiene el carácter de cambio revolucionario que a veces se le atribuye. Como anteriormente hemos hecho ver, ya la cristiandad preconstantiniana buscó una relación tolerable con el Estado mismo pagano; pues, a ejemplo de Pablo (Rom 13, 1-7), en todo poder estatal veía la voluntad de Dios [7]. Los frecuentes contactos entre adeptos de la religión cristiana y representantes del poder romano en el curso del siglo III, permiten reconocer claramente una evolución que conducirá al mutuo reconocimiento y colaboración de ambas comunidades. La tolerancia de todas las religiones proclamada por Constantino y Licinio en el convenio de Milán del año 313, no podía ser duradera dentro de la mentalidad de la época. La religión y el Estado, en la antigüedad poniente, sólo conocían el sistema de una compenetración funda-

7. Véase supra, p. 458-460, cómo se expresan los escritores cristianos del tiempo sobre esta cuestión.

mental. Lo revolucionario hubiera sido que el emperador y el Estado romano hubieran erigido en principio permanente de su política una neutralidad absoluta respecto a todos los cultos religiosos y se hubieran desinteresado de cualesquiera relaciones entre la religión y el Estado. La idea de un Estado necesariamente neutral frente a una sociedad pluralista es anacrónica a comienzos del siglo IV. Era normal que se pensara y esperara, por parte de los cristianos de la época, que, bajo un emperador de cuya sincera conversión a la fe no podía dudarse, el cristianismo ocuparía poco a poco el lugar de la religión pagana. Que además sus corazones se dirigieran a este emperador con un entusiasmo sin límites, es cosa psicológicamente muy comprensible. Particularmente, los cristianos de los territorios orientales del imperio habían pasado años en la más grave tensión espiritual y nerviosa; el germen de naciente esperanza de paz que brotaba cuando aflojaba una persecución, era de nuevo súbita y amargamente ahogado por un nuevo incendio de medidas violentas. Ahora venía con Constantino un emperador de la propia fe como señor único del imperio, con todas las garantías de que se iniciaba una era de paz permanente. Ello tenía forzosamente que desencadenar una ola de entusiasmo, de que se hizo intérprete EUSEBIO, al abrir el libro X de su *Historia de la Iglesia* con el grito de júbilo tomado del salmo 97: «Entonad al Señor un canto nuevo, porque ha hecho maravillas»[8]. Los reparos o temores de que con ello se abría paso una evolución equivocada, surgían tanto menos cuanto que a la nueva situación se aplicaban precisamente las palabras bíblicas sobre la autoridad estatal como voluntad de Dios; en el rey ungido del Nuevo Testamento se veía el modelo o figura de Constantino, que, como aquél, era responsable de la verdadera religión o culto de Dios en los pueblos a él sometidos[9]. El que, ante tal estimación teocrática del emperador cristiano, espera de los obispos de entonces que vieran los peligros que objetivamente entrañaba el nuevo rumbo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el que echa de menos en ellos proféticas prevenciones contra tales peligros, les pide demasiado. Sólo la experiencia podía hacer ver que existían esos peligros, y sólo entonces era posible que la Iglesia se plantease el problema del Estado cristiano y la Iglesia cristiana.

8. HE 10, 1, 3.
9. Cf. S.L. GREENSLADE, l. c. 11s.



Las posibilidades, positivas y negativas, que se ofrecían a la Iglesia cristiana al comienzo de la monarquía constantiniana, se pueden resumir en los siguientes puntos: Positivamente, la libertad concedida a la Iglesia desató fuerzas enérgicas que pudieron consagrarse sin trabas al desarrollo de la vida interna eclesiástica. La libertad de culto y predicación dentro de las iglesias estaba asegurada por la ley; con la reconstrucción o nueva construcción de edificios destinados al culto, que fue cuantiosamente favorecida por el Estado, se crearon nuevos presupuestos para el digno desempeño de la liturgia. La atención religiosa de los fieles en las varias formas de la instrucción catequética, de la predicación y de la vida sacramental, no estaba sometida a limitación de ninguna especie. A los escritores cristianos se les ofrecían nuevas y seductoras tareas en un trabajo sin sobresaltos, que produciría obras de tema pastoral y teológico. Tampoco el mandato misional de la Iglesia sufría ya limitación alguna y podía desenvolverse con fruto copioso, pues estaba garantizada la libertad de conciencia para escoger el credo religioso.

Entonces, además, fue posible a la Iglesia emprender la enorme tarea de cristianizar la cultura profana y la vida pública y desarrollar una vida espiritual propia de cuño cristiano. Esta tarea no se le presentó como problemática, pues le era extraña toda idea de una autonomía de la cultura profana. Con ello se enfrentó la Iglesia con su cambio acaso más radical de postura. Hasta entonces había vivido deliberadamente distanciada del ambiente cultural y se había retraído, de una vida pública totalmente pagana, a su propia peculiaridad religiosa y moral, que podía guardarse mejor dentro de un completo aislamiento. La libertad ganada venía a sacarla de semejante encapsulamiento, pero la exponía a la vez a un peligro: En su intento de penetrar la civilización profana con ideas cristianas, podía ella admitir elementos extraños a su fe y moral que la falsificaran. Una alta responsabilidad pesaba sobre los dirigentes de la Iglesia.

Con la preferencia que Constantino dio a la religión cristiana, surgía un peligro para el alto nivel moral y religioso de las comunidades cristianas: ahora cabía pretender la admisión en la Iglesia, pues el paso al cristianismo suponía ventajas sociales y profesionales. El principio de selección, tan eficaz en la época de persecución, cayó

en desuso, con lo que ganó subida importancia la institución del catecumenado.

El problema más grave que con esto se le planteó a la Iglesia fue la necesidad de buscar la recta postura u orientación respecto a la nueva relación entre ella y el Estado. Como ya hemos indicado, el doble peligro que aquí latía no fue descubierto ni sentido desde el principio. Eusebio cuenta aún, con la mayor naturalidad y entre loas a Constantino, que entonces «los obispos recibían cartas, honores y donaciones de dinero por parte del emperador» [10]. Para muchos obispos, sobre todo de oriente, después de tan larga opresión, hubo de ser una tentación arrimarse al sol imperial y perder así su libertad. Más peligrosa era la tendencia que venía del polo imperial de no tratar a la Iglesia como parte *sui generis*, sino de ponerla al servicio de los intereses del Estado y ahogar así su libertad y necesaria independencia en su propio terreno interno. Se ha afirmado que el papa Milcíades reconoció ya en la primera fase de la disputa donatista esta tendencia del emperador, cuando no aceptó éste como definitiva la sentencia del tribunal romano y ordenó nueva discusión de la cuestión [11]; pero las fuentes no dicen nada definido sobre ese punto. Sólo las amargas experiencias bajo el mismo Constancio darían idea al episcopado de lo infinitamente difícil que era realizar una relación de tensión sana y fecunda entre un Estado cristianamente gobernado y una Iglesia católica.

10. HE 10, 2.
11. Por ej., B. LOHSE, l. c. 85-88.



# ÍNDICE ANALÍTICO